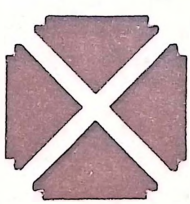
ISSN 0034-4486

Imprimé à
Taxe réduite
Taxe perçue
Tassa riscossa
Genova - Italie

Renovatio



ottobre - dicembre 1989 - anno XXIV - numero 4

pubblicazione trimestrale *spedizione abbonamento postale gruppo IV/70*

R E N O V A T I O

rivista
di
teologia e cultura

XCIII FASCICOLO

Sono a disposizione,
a prezzo di copertina,
numeri arretrati

I manoscritti
non pubblicati
non si restituiscono

Direttore responsabile
Alberto Boldorini

UFFICI
Via XII Ottobre, 14
16121 Genova
Telefono 586.437

CON APPROVAZIONE ECCLESIASTICA

Aut. del Trib. di Genova
27-10-1966 - N. 27/66

Grafica BI-ESSE - Genova
Telefono 581.860
Pubblicità inferiore al 70%

Associato all'U.S.P.I.
Unione Stampa
Periodica Italiana

Renovatio

rivista di teologia e cultura

fondata dal Card. Giuseppe Siri

ottobre - dicembre 1989 - anno XXIV - numero 4

Renovabitur, ut aquilae, juventus tua
(Ps. 102, 5)

SOMMARIO

SAGGI:

537 **Gaetano Chiappini** - La valle amorosa di Francesco Fuschini - Natura e luoghi de «L'ultimo anarchico - diario di un prete» (parte II)

ARTICOLI:

589 **Bruno Salmona** L'uomo vicario di Dio nella Creazione (Gregorio di Nissa e Giovanni Crisostomo)

599 **Roberto Carlo Delconte** - Omissione della lettura degli articoli del codice civile nella celebrazione del matrimonio canonico: quali effetti per la trascrizione?

615 **Antonio G. Spagnolo** - Bioetica: scienza della sopravvivenza e ponte verso il futuro

COMUNICAZIONI E RICERCHE:

639 **Antonio Manfredi** - Riflessioni intorno a un Congresso dedicato a «Teologia e istanze del sapere oggi in Italia»

LIBRI - Rassegne:

645 **Bruno Salmona** - (F. Rivetti Barbo, *Dialogo e malinteso*) - (F. Rivetti Barbo, *Dubbi, Discorsi, Verità*)

652 **Aldo Ceresa - Gastaldo** - (F. Bertini, F. Cardini, C. Leonardi, M. T. Fumagalli, B. Brocchieri, *Medioevo al femminile*) - (G. Scarpat, *Libro della Sapienza*)

APPENDICE:

655 **Alberto Boldorini** - Padre Semeria, «Brebis Galeuse» - I veri «Saggi... clandestini» (1912-1915) (parte IX)

ASTERISCHI:

699 Angeli, fiaccole e tritoni per la sepoltura cristiana dell'ammiraglio Andrea Doria *(Roberta Lagustena)* - Linee per alcune riflessioni sul rapporto: arte e religione. Arte come «luce sponsale» *(Roberto Carlo Delconte)* - Margherita Faustini: «Aforismi» *(Elio Andriuoli)* - Padre Spotorno e la cultura a Genova *(Alberto Boldorini)*

ABBONAMENTO 1990

☐ *Informiamo i nostri lettori che le condizioni di abbonamento per l'anno 1990 sono così stabilite:*

Italia	lire 25.000
Estero	lire 35.000
Sostenitore	lire 50.000

Si avvisano i nostri lettori che il numero del conto corrente postale è stato modificato come segue: N. 25662164 intestato a RENOVATIO.

LA VALLE AMOROSA DI FRANCESCO FUSCHINI

Natura e luoghi de « L'ultimo anarchico - diario di un prete »

(parte seconda)

7. *La dinamica dei confini: spazi dilatati e linea della passione*

Con questa appassionata penetrazione e tenuta di elementi compositi, il Fuschini qualifica la sua narrativa dentro uno spazio riconoscibile e proprio, a raggi concentrici, centripeti e centrifughi, che designano e prolungano confini ravvicinati o allontanati, dalla parrocchia al paese, dalla chiesa alla valle, dalla terra di Romagna fino all'Adriatico sconfinato...

Si tratta di brevi clausole o di incisive cadenze, più che altro limitate a tracciare una *linea della passione* — « linea della nostalgia », come dice García Lorca — e dell'amore, accompagnando l'occhio e il cuore ad attraversare, percorrere e misurare il territorio noto e vissuto « dentro l'anima » e dentro le anime, nella condizione corale e cordiale di un cosmo goduto in tutta la sua pienezza e percorso « fin dove l'occhio può tirare ».

Così, a p. 117, in clausola al racconto *Pipe e capelloni,* dopo una notte movimentata — tra il russare, i colpi di grancassa, accordi violenti di chitarre — con una sorta di dissolvenza di

silenzi, voci in libera scansione, prolungamento di sguardi dilatati ai limiti dell'orizzonte:

> Quando il camion della *Spugna* [il complessino musicale...] se ne va, il silenzio fa come l'acqua che riempie i vuoti; ma dura poco. La vena del sussurro riprende e rintoppa: ha una specie di rigurgito che trova soddisfazione per altra via. Curnèta dal suo letto loda il fatto come una rivalsa: « *Bréscula* ». Ricomincio la conta [delle pecore, per addormentarsi...], e l'alba già sbianca dietro le torri di Bagnacavallo.

Anche a p. 50 un finale analogo, sfumato di luci e profili, con incidenza arguta e *rappel à l'ordre,* che sigilla un racconto di confidenze e ricordi tra *Gente di valle,* con stacco di commozione e commento rapido a tagliar corto sulle memorie patetiche e sofferte:

> Ma già le stelle hanno acceso i fanalini di posizione e viaggiano basse su la valle. Il duomo di Comacchio più non appare: è dunque tempo di tornare per quegli antichi giovinotti che noi siamo.

L'occhio è rimasto toccato dall'inquietudine e dal sospiro che concludeva uno struggente episodio e trascorre verso l'alto e verso il basso, dalle stelle alla valle, con riflessione un po' mesta in equilibrio con l'arguzia distanziante: e la forma del « duomo » di Comacchio sembra perdersi nella via Lattea. In questo modo complesso e sapiente di povertà di tratto e di scrittura, il Fuschini risolve il *pathos* con una sequenza articolata e composita che sembra occultare il sentimento con il pudore dell'anima tesa e compromessa; in realtà, rende solo più misurata la tensione, e l'accenno topico è solo una svolta, un'impennata e un richiamo ad andare avanti...

Altrove, la nominatività ha semplice valore di limite, di confine morale dello spazio umano a sfondo del racconto: a p. 64:

> Gli avventori della Bajocca [una peccatrice] erano le più buone paste d'uomo che albergasse la valle di Comacchio: cacciatori; fiocinini; vallaroli; facce da pitturare, sulle quali facevan spicco geografie intricate di piccole vene scoppiate a fior di pelle; nasi che, a strizzarli, sangiovese ne colava e non sangue; fumatori; ciccatori; scaracchiatori; ma quanto alla Bajocca, niente. Attaccavano di prima sera con un quartino di rosso ad ogni partita di briscola, giusto per dar costrutto al gioco: solo

che le notti d'inverno hanno il piede di piombo e i quartini, tra andare e venire, non stavano mai fermi. L'ostessa viaggiava dentro il fumo delle pipe come Venere dentro la nuvola, e quelle grazie già lodate le sprecava e le buttava via, perché la cara turba amava regolarsi come le botti di vin nuovo, che, quando son piene fino al cocchiume, non fanno altro che cantare.

Ancora, a p. 67, la convergenza di motivi e di insorgenze fuse di pensieri e situazioni a taglio di ironia, con coincidenza di tempi, luoghi, stagioni, pensiero della morte, benedizione divina e considerazioni sulla debolezza umana: una sequenza di sintesi cara al Fuschini così solito a certe accumulazioni abbrevianti a schizzo incalzante come una ansiosa confessione...

Ad ogni estate che il Signore mandava a Comacchio, io dicevo di no, *non licet*: in grazia del decoro dell'abito, per riverenza alla tonsura; e anche perché avrò agio assai di far bagni da morto in questo cimiterino, che è in groppa al dosso e gran bevitore d'acqua salata. Ma quest'anno l'estate è venuta con un corteo straordinario di tafani e tafanelle; la calura col coltello si potrebbe spartire; la carne è debole un poco di più; e il discorso è mutato: « Sarà quel che sarà, ma un bagno, sia pure clandestino e a scappavia, lo voglio fare ».

Qui, il dato topico, per diretta pertinenza di rinvio tra clima, luogo, e divino in asse, ha il valore di appello immediato a identificare la situazione: come dire, che Dio manda l'estate (e il caldo) e quindi non ci si sottrae; e la manda proprio a Comacchio (sottinteso, che l'*io* ne è personalmente investito), in modo netto ed inequivoco, come se la mandasse solo lì e non altrove, *ergo*, ho ragioni da vendere per sfuggire all'ironico « corteo straordinario » (come per modestia...) e alla *violenza* di « spartire » « la calura col coltello », con l'aggiunta mite di quel « poco più » di debolezza...

Natura e paesaggio, clima e luoghi sono frequente occasione per il Fuschini per iniziare o concludere (oltreché punteggiare) i suoi racconti; ma ciò gli serve come misura tonale, per fornire al lettore la temperatura dell'esistenza (del narratore stesso e dei suoi personaggi) sul fondo naturale e ambientale che, in qualche modo, senza determinare nulla, è occasione d'impulsi e di comportamenti, gesti e moduli del vivere, che fanno parte della visione unitaria e totalizzante di questi racconti « di valle », dove le stagioni sembrano assumere (in continuazione perfetta con i corpi e le anime degli uomini ma an-

che delle cose) valori estremi e di marcata intensità fenomenica ed esistenziale (10). A p. 79, una esemplare testimonianza di interazioni profonde:

> Qui l'inverno ha niente da fare: finito che abbia di disertare le viti nane del Bosco, cui toglie i pali e il decoro col ministero dei venti (anche sul tamerisco mette le mani violente, e non sa che con lui butta via il suo tempo); e quand'abbia sparso nebbia come cenere sulla gran valle comacchiese e per ogni dove, si distende tutto nelle notti che non finiscono mai. Ho voglia di fare la lista e il conto dei miei peccati, e di dare le volte per il letto calunniando il galletto della parrocchia che non vuol cantare: sono qual era la sposa dei *Sacri Cantici*, la quale dormiva e il suo cuore vegliava; anzi, io faccio dei pisolini brevi quanto il naso di un bimbo e il vegliare prende per sé le ore. E tale e tanta è la noia, e il fastidio, di codesto cubare per forza, che qualche volta faccio basta e me ne vado.

Qui si parla dell'inverno prolisso e dominatore, con tutta la sequenza operativa di negativi e aggressioni (« disertare », « toglie », « mette le mani », « non sa », « butta via », « si distende tutto »). Fuschini ragiona tra sé e il lettore a cui racconta, anche ammiccando con le proprie idiosincrasie e con le critiche alla stagione, in fondo, vana e perditempo, ignara e dissipata, come di chi vuole strapotere senza costrutto e con evidente dispendio inutile di gratuita violenza: in questo squallore si aggiunge la desolazione della nebbia, compatta e inerte, inservibile come la cenere (ma il richiamo è nella *lingua dei Salmi*, come spesso nel lessico del Fuschini: qui, s. 147 « Dat nivem sicut lanam, / pruinam sicut cinerem spargit »; il lessico ne viene ad assumere sapore arcano di antichissima saggezza e inno remoto di altre vicissitudini...). E la cenere è consumata energia, distruzione totale delle cose, una volta placata l'accensione... ne viene un cosmo a sua volta spento e penitenziale, impigrito e soffocato nell'ozio notturno (« ha niente da fare », « finito »), senza ritmi né riconoscibilità di luoghi e rilievi. La « gran valle comacchiese » si fa paesaggio cupo e uguale, piatto

(10) Come già nella nota 8, qui vediamo alcune espressioni relative ad un incalzare del tempo e della stagione: « un pomeriggio di grand'estate tra gli insetti che fanno turbine e rombo », p. 31; p. 32: « quell'estate bruciata e senza requie »; p. 39: « se l'inverno era di quelli che [...] fanno ardere perfino la sbarra dell'uscio »; p. 79: p. 92: « il freddo villano di quest'inverno »; p. 93: « autunno che sulla valle mena la frusta »; p. 100: « l'inverno di quest'anno ha fatto il diavolo »; « un inverno che la neve aveva chiuso i contadini dentro le stalle [...] », p. 107.

e uniforme, come se fatto da un'eruzione senza tempo... E in questo scenario di oppressione si scatenerà a contrasto l'attivismo infastidito e la veglia forzata del narratore (« fare », « dare le volte », « calunniato », « dormiva », « vegliava », « faccio », « vegliare », « noia », « fastidio », « per forza », « faccio », « me ne vado »).

La traccia di un « paese perduto » (pp. 119-120) è crisi d'identità e ricerca di ostentata operazione di riambientazione nei caratteri di un *proprio* irriconoscibile (« ma ormai perfino a Comacchio chi non è del posto fatica a trovare la faccia dell'acqua »); ed ecco, allora, il ricupero di una topografia della memoria a cui si è sovrimposta una nuova immagine che ha sconvolto la precedente fisionomia, con qualcosa di assatanato (« biscia », « malebolge »), là dove prima c'era semplicemente estro e fantasia, volubilità e gioco:

> La strada che dalle Alfonsine per la Madonna del Bosco va al ponte della Bastia, passato il Reno, si torce come una biscia perché corre sull'argine che chiudeva il capriccioso giro della valle (p. 120).

Il paesaggio non è solo riconosciuto ma è banalizzato, reso volgare e meccanico di cupa e minacciosa sgradevolezza: cocomeraie d'angurie, pancia sconciata, eco tempestosa. Per il Fuschini era il gusto del « gran quadro selvatico della palude comacchiese », di natura elementare e primitiva di vigorosa incisività tutta naturale, appunto, e « selvatica », ora « cartolina illustrata » o monotona fotografia di inerte staticità, diminuita proiezione di « ricchezza [...] spicciola » (« localino ») che ha cancellato la lotta per la vita nelle sue più crude esigenze di robusti corpo a corpo tra gli umani e la natura: si veda, in questo senso, tutta la descrizione *antica* del fiocinino, nella sua purissima e selvaggia figura e nelle movenze fierissime e dure del « predatore » tra « arte » e « vita »... Un *self service,* non più una piazzola di guerra (« le anguille uno se le va a pescare da sé »); la palude divenuta luogo di ossimori (« caccia nel pollaio »), « laghetti artificiali » fatti con gli strumenti e in serie (« tirati a squadra »), con la natura accomodata e funzionale, privata della propria libertà; così come l'immagine primitiva del fiocinino, ridotto da « pirata » e soldato in trincea a « pescatore sportivo », senza rabbia né mistero, ecc. A noi, qui, non interessa il quadro ecologico né la polemica con l'astuzia e la bonifica, il rifacimento arbitrario e giustapposto che invece di civiltà porta aggressività e barbarie, arroganza innaturale, ecc.

Nell'inferno (« diavoli in Malebolge ») di plastica, tutto attrezzato e senza più interventi e libertà di inventiva dell'uomo-fiocinino, ecc. è la scomparsa delle ragioni dell'anima (« È alla pesca della sua anima migliore, quando aspetta all'amo quel pezzetto di mistero che è un pesce vivo », p. 121) e della freschezza gioiosa e ardua della vita: la « maschera » e l'artificio, la fuga dell'uomo (« È la vita che ha voltato la pagina »), nudo di fronte alla natura, ma forte delle proprie naturali risorse sono gli aspetti di un « gioco » amaro, che non è solo perdita di un tempo (la valle e la giovinezza) e di una stagione dell'anima con nostalgia di una condizione *di allora* (che era il modulo paterno e la figurazione della famiglia: « Questa valle [...] è stata rifatta in formato turistico da una famiglia di fiocinini e si sente: il profumo dell'anguilla alla griglia incanta l'aria », p. 121): è ben più il disagio di una concezione dell'uomo fondata su valori morali di classica armonia e temperanza, in profonda sintonia con una natura accolta (e anche combattuta, quando si dimostra dissonante in se stessa e provoca disarmonie):

> Quest'inizio d'autunno, dopo un'estate macerata di piogge che *stonavano* l'anima, ha portato un gruppetto di giornate così chiare, così mansuete, così belle, che non ci sarebbero più celibi se esistessero donne eguali o anche solo somiglianti (p. 120).

In ogni caso, la natura è sempre da accostarsi con spirito essenzialmente religioso, con stile di ludica eleganza e con rapporto di prossimità fisiologica e di mente e di anima (ancora, si veda la figura del « fiocinino », che è figura profonda e paterna per il Fuschini e autobiografica):

> Avanti il Fràina, adesso; il più prestigioso dei fiocinini a giudizio di tutti: non un'asta di fiocina pareva avere tra mano costui in quel suo destro e armonioso adoperare ai danni delle saporite anguille comacchiesi, ma l'archetto d'un violino o la bacchetta d'un maestro d'orchestra; e il suo corpo dentro l'acqua, come se danzasse (p. 30):

l'istinto e l'arte sono giusta relazione di corpo e di mente intimamente scattanti e fusi in una austerità dura e pregnante di monastica severità (« cinto di un cordiglio quasi monastico che finiva in un agucchione dietro le reni, nudo dalla cintola in su o nudo per ogni verso, menava all'intorno l'attrezzo come uno che balli: l'aria era gravida di fiati intricati e robusti e lui se la tirava in corpo a bocca aperta », p. 120), attenta

all'essenziale e *nuda* di forze, gesti ritmati e belli in immediata assonanza e comunione. In tutto questo, lo spazio di *ieri*, come si è visto era a misura d'uomo, nel senso reale di *fatto dall'uomo* e, comunque, dalla natura e attraverso la natura, con ovvia idiosincrasia per le macchine e i bulldozer, la chimica, i « laghetti artificiali » e la plastica, ecc. Di questo risvolto non ci interessa di parlare, perché mira altrove... Si vede bene, naturalmente, che l'*aura* topica ha per il Fuschini valore di « origine controllata », cioè, in grado di garantire una precisa tonalità naturale e dell'anima: vorrei dire la certezza vissuta e lungamente goduta come del *proprio* e del *conosciuto*; che non esclude l'*altro*, ma non ne ha bisogno, ché basta, appunto, il *proprio* interamente adeguato e sicuro.

Anche le metonimie ne sono una prova confortante e omogenea, in sintagmi binari in cui determinante e determinato si corrispondono alla pari, con perfetta tenuta e transito nei due sensi di valenze: a cominciare dalla « malinconia comacchiese » (p. 89):

> Sul finire di questo novembre che valle e cielo non sono che una sola nuvola sconsolata, senza specie né decoro, e la malinconia comacchiese ci divora il fegato il dì e la notte, io ero in chiesa a cantare i salmi della speranza da solo, quando sentii la pioggia sul tetto come un beccare ingordo di uccelli. Mi feci allora sull'uscio a contemplarla: e ciò che vidi, è qui.

Oltre alla precisa esplicazione di *poetica* (contemplarla-vidi-è qui: come successione non solo di operazioni e tempi; ma soprattutto rapporto di intensità visiva — « contemplarla » — e di durata, poi storicizzazione della qualità visiva e trasferimento alla scrittura: vidi-è qui), questo brano offre una importante sintesi di elementi spaziali e loro conguaglio interno. La stagione inclemente fa unificare lo spazio naturale e cosmico in una cifra indifferenziata e negativa — in cui consiste il *brutto* — e in cui lo *stare* e l'*essere* « comacchiese » è punizione prometeica (« ci divora il fegato il dì e la notte »), come se tale condizione topica fosse il furto del fuoco da pagare drammaticamente e in modo violento e distruttivo — l'immagine si fa icona di mitica e biblica solennità a fondare le figure senza tempo dell'antico eroe e di Noè: il prete che canta « da solo » (e qui ci sarebbe da parlare a lungo della figura sempre solitaria del sacerdote) — il salmo della speranza nella chiesa — arca sotto il diluvio famelico dei becchi di uccelli (degni di Hitchcock), unici protagonisti nella pesante dominan-

za sullo spazio (« sotto la pioggia che riempiva di sé valle e campagna »).

Ancora, a p. 91, la « pace comacchiese » è simbolo di una valutazione accertata dell'anima e della visione di vita, di antica abitudine all'inopia e forse al fatalismo (« che è contenta con niente ») e che pure appare un po' ironica in un quadretto di agiatezza pacata:

> Doppie come la cipolla in fatto di dote, hanno casa e stalletto, e una vacca romagnola che non lesina i vitelli, come le buone sorelle, nel verso del dare, non badano a niente: fieno a volontà e beveroni con la farinetta; senza contare che, dormendo da uscio a uscio, la sentono la notte mutare il fianco e dicono: « La nostra creatura ». La governano a turno e intanto le dicono le faccende del cuore; ricamano « Buona sera » e « Buondì » su federe e lenzuoli; cuciono a mano gonne e busti di organzina: e così, tra sera e mattina, i giorni vanno via a passo svelto e la pace comacchiese, che è contenta con niente, si siede volentieri con loro in bella compagnia.

È facile sorprendere il Fuschini nel suo sistema classico *di bene e di bello*, da cui sembra affiorare lo stoico « vivitur parvo bene » (che è *aurea* seppure *mediocritas*), come qui senza ombre di negativo. Come, del resto, anche il « demonio comacchiese » è portatore e sintomo di una qualità specifica:

> Quando il solleone palpa la valle, traendone fiati robusti e sentore di melme, sante e santi di Dio venite qui, perché il demonio comacchiese si scatena e ha dalla sua quel che c'è: la larga calura senza misericordia; la congregazione arrabbiata delle zanzare che va per le rive con le pive furenti; e perfino il cuculo, che nascosto in grembo alla campagna, fa il verso ai buoni pensieri e alle sante speranze dei cristiani. Senza mettere nel conto gli alleati *ad intra*, vale a dire le milze e i fegati grossi di pellagra per via dell'acqua da cani che si beve. Le parrocchiane e i parrocchiani hanno delle facce che paiono succhiate dalla biscia. Una sete maligna e sempre desta a tal punto li sgagliarda che, lasciando da un canto il lavorare, consumano le giornate all'ombra dei pagliai. E da qui i guai nascono in processione: perché la mescolanza dei due generi, specie nell'età giovane, è fuoco e paglia insieme; e perché la carne inferma ha il peccato all'uscio. Insomma, il diavolo ci ha il suo tornaconto e io no (p. 83).

Qui, visto che si deve parlare del diavolo, naturalmente, il sistema è volto interamente al negativo; ma, già, si conferma

che per il Fuschini la sua umanità è sempre buona, o vista come tale, con grande semplicità e fiducia. Il quadro, inoltre, mostra ancora una volta la natura profonda di quella stessa umanità protagonista della narrativa del Fuschini, in simbiosi massiccia e sillogistica tra tempi, spazi naturali, climi e miseria, ecc. (11), senza nessuna implicita ragione deterministica, beninteso; in realtà, vuole indicare la concomitanza delle condizioni esistenziali con le « occasioni » delle « tentazioni » e i buoni pensieri e le sante speranze. Nonché, la battaglia perenne tra il prete e il *nemico* che vuole interferire nel « commercio col cielo » e cagiona ansia e risentimento nel pastore attento e preoccupato e *sul piede di guerra*...

Persino il « solleone » acquista coloritura profetica come il petrino « leo rugiens quaerens quem devoret », e s'innesta in una sorta di bestiario medievale simbolico e reale, che solca il paesaggio e attraversa i corpi e le anime: sol-*leone*, zanzare, cuculo, acqua da *cani*, biscia; poi, esalazioni e sentori infernali e arsura: fiati robusti, sentore di melma, larga calura, acqua da cani, sete maligna e sempre desta; ombre di morbi e intrecci di organi: le milze e i fegati grossi di pellagra, facce succhiate, carne inferma... Una visione neogotica e allucinata in mitica lotta tra « sante speranze dei cristiani » e il diavolo (solleone, biscia, sete maligna, fuoco, peccato), in cui natura e paesaggio spremono i loro succhi segreti e i veleni imprigionati e in superficie nella terra, nei corpi umani e animali di fisica rilevanza e di sonorità espressionistica, con scaricamento di endogena energia di rabbiosa sensualità fisiologica: palpa, robusto, melme, si scatena, arrabbiata, furenti, nascosto, sete, succhiate, sgagliarda, consumano, inferma, fuoco. Violenze e frustrazioni, « mescolanza » e scontro (« fuoco e paglia ») sono i segni aggressivi del disordine molesto e della vile contraddizione (« il cuculo nascosto in grembo » è un ossimoro tra agguato e materno) e della beffa (« fa il verso ») contro il sacro; è assente il criterio morale e la virtù (« larga calura senza misericordia »): « congregazione arrabbiata delle zanzare », « i guai escono in processione ». Lo spazio sconvolto è nel segno del caos e del *nefas* irridente e maligno, che scompagina l'uomo e le sue difese (« buoni pensieri » e « sante speranze »); e, nel fondo, quel « demonio comacchiese » che esce allo scoperto (« si scatena »; « nascosto ») e spacca i ceppi e si trova in buona compagnia: « ha dalla sua quel che c'è » — qui, il massimo della contraddizione, quasi la contraddizione di un *nefas natu-*

(11) Vedi n. 8, *Renovatio* 3/1989.

rale — ma la natura in Fuschini non è mai veramente idillica (12), e anzi è sempre specchio di opposti, solo superati dal Divino! È un mondo *al revés* e in guerra e insonne con il sacro di proporzioni bibliche (« sante e santi di Dio venite qui»), che vede al centro « parrocchiani e parrocchiane » travolti dagli elementi (le malattie, il peccato, l'ozio — in questo universo il lavoro è salvezza e segno di esistenza e protagonismo dell'anima sul corpo! — « lasciando da un canto il lavorare » — la dissipazione delle forze e del tempo (« consumano le giornate »).

Solo, in preghiera, sempre il prete con l'ausilio delle « sante e santi di Dio »:

> Al *Cavallino* io vado spesso, con l'aspersorio in tasca e dicendo sottovoce il *Miserere* (aspergimi con l'issopo: dammi un cuore pulito), perché molti pagliai vi sono e molta è l'ombra, e i peccatori in proporzione (p. 84);
>
> Il tempo in valle fa come l'acqua dell'Idice, che corre all'ingiù e tutti i santi l'aiutano (*Ibid.*);

il prete segue la sua santa *contabilità a rischio* (« Insomma, il diavolo ci trova il suo tornaconto e io no », p. 83; « affare di cuore », « sia andato al suo buon fine », « i fegati cristiani ci guadagnano in salute e anche le anime in conseguenza », « senza mettere nel conto », pp. 82, 84, 85); senza essere troppo disarmato, del resto:

> Il diavolo della Bassa che conosce i suoi preti [...]. (p. 106)

E, per finire, ancora nello spazio assiale della narrativa fuschiniana, un'ulteriore metonimia a p. 30, dove compaiono « anguille comacchiesi » di « validità *erga omnes* » (« saporite »), e che devono le loro dimensioni e la loro condizione privilegiata alla pertinenza del *sistema di bene e di bello* di biblica denotazione, quale sappiamo propria del Fuschini:

> Qui *si vive allegramente* con gli animali come nella *Bibbia* sul principio: ci sono le folaghe e i germani; le nostre anguille comacchiesi e, nelle acque dolci, il pescegatto (che è un *mangiare coi fiocchi* quand'è cotto sulla graticola a pancia in su); senza contare le chiocciole che escono *in processione* dopo che la pioggia *ha lavato* le siepi. Io vado lungo quelle con la sporta

(12) Vedi n. 8, *Renovatio* 3/1989.

> e il sacchetto, perché il raccolto *non manca mai*. Ho con me anche una coniglia di pelo grigio e macchiata di nero sul collo; la quale tanto è andata avanti coi giorni, che non figlia più: e io vorrei farne arrosto o stufato, ma ogni volta che le ho allungato la mano sulle orecchie, mi ha guardato con tal passione dal fondo degli occhi, che io, mutando consiglio, sono entrato nell'orto e con due rape e un porro mi son fatto la cena. Codesta coniglia, dunque, non avendo obbligazioni di famiglia, fa *vita beata*; e quand'esco a dire il *Breviario* su è giù per il cortile, mi si mette sui passi per *pura inclinazione e gusto dell'amicizia*; il che, se da un canto mi rompe la devozione, dall'altro *non mi dispiace* che la creatura mi abbia nel suo *buon libro* (p. 96).

Uomini, luoghi e animali sembrano — anche se non sempre — unificarsi nel segno del sacro e della pace dell'anima, nel solco della bontà e della virtù, della reciproca tolleranza e simpatia, gentilezza d'amicizia e purezza d'intenzioni (che non escludono minacce e pericoli... di pensieri cattivi: « vorrei farne arrosto »), in uno spazio protetto e di antica riservatezza sacrale: *Bibbia* e *Breviario*.

8. *I confini allargati tra favola e mito personale*

Lo spazio narrativo fuschiniano contempla più ampi confini, con qualcosa di lievemente favoloso e a motivazione di casi e vicende; di per sé — per i riferimenti topici — non necessariamente connotato di magia o incantesimo, quanto piuttosto per circondare i personaggi di un certo alone distanziato.

Un esempio a p. 34, a proposito della « Lia [...] vecchia e peccatrice »: « di costei si racconta che, giovinetta, in Faenza dove con la madre teneva pensione e stallatico, aveva conosciuto un giovane ufficiale di cavalleria che vi faceva incetta di fieno per conto dell'esercito »; oppure, a p. 101, a proposito della Pavona: « Lei riceveva ogni cosa da regina; e, calcolando il valore delle sue grazie sulla focosa ammirazione campagnola, andava a Ferrara il venerdì, che è giorno di mercato, a mettersi in mostra com'era per via Giovecca. Fece, diciamo così, le sue campagne. Si comprò un piccolo appartamento nel quartiere di Sant'Anna e se capitava a bando per un giorno, era come se la bella luna fosse scesa tra i pantani della valle. Gli anni intanto facevano il loro mestiere con le rughe e col resto; e la spingevano a tappe dov'era nata. Sulla trentina era a Tre-

sigallo; sotto i quaranta, a Marrara; giunta a Bando, non è più lei ». Ancora, a p. 116, nella storia dell'amore arduo per non inquinare il luogo pertinente di Piendamore e della figlia di Jusfara dagli occhi rossi come luogo dell'oblio; « la figlia di Jusfara che lavora da contabile a Milano. Una scottatura d'amore ve la spinse, togliendola alla corte dei giovanotti di campagna mentr'era perduta dietro un ragazzo cittadino e canaglia [...] »; ancora Milano a p. 51. È evidente che per il Fuschini, in definitiva, il territorio della «parrocchia« è sineddoche che sottintende sostanzialmente lo spazio del cosmo romagnolo, non nel senso regionalistico e dialettale (solo a p. 111, « che in Romagna vale rio o rivo o vena », spiegazione di una parola); ma nella definizione della competenza spaziale e dimora dell'anima o di incidenza vitale in naturale osmosi semantica, sì che fenomeni e vicende, umori e sentimenti, atteggiamenti e visioni della vita e delle cose ricevono la propria qualifica più propria e specifica che la riconosce e colloca nei suoi esatti termini: così, la temperatura dell'« anticlericalismo romagnolo » (p. 105), come si è già visto, è allusivo di una precisa connotazione (« qui l'anticlericalismo romagnolo è così rigoglioso e boccalone, che neanche i gatti si possono salvare », p. 105) di esuberanza facilmente e clamorosamente chiacchierona e invadente; senza escludere mai il fondo generoso e fecondo (« una vacca romagnola che non lesina i vitelli », p. 91) a salvaguardia della magnanimità reale e concreta e dimostrazione dello stesso vitalismo cordiale, pur inquieto e libertario nel suo antidogmatismo. Ancora, l'accenno al « trescone » (p. 113: « il freddo cane mi urge alle reni così che per combatterlo m'è forza di fare un trito trescone su e giù e all'intorno »; e p. 120: « Capitava a chi frequentava quelle fetide rive di vedere un fiocinino che all'improvviso si metteva a ballare il trescone romagnolo »), che deve essere, per amabile ironia, la versione *locale* di una reazione ludica ed affettuosa *malgré elle,* del romagnolo quando è aggredito da qualche situazione sgradevole; ma, soprattutto, simbolo di immediatezza e di totalità, di forte insistenza di cose e persone, a scarico ed esibizione della pienezza vitalistica, spontanea di vigore e di rigogliosa e sanguigna passione e natura:

> Appare la luna, una grossa e colma luna romagnola, *sicut sponsa* (p. 113).

È, poi, una autentica e intensa immagine reale della *terra,* anche nostalgicamente segnata nel tempo e nella storia del cuore ferita da simboliche idiosincrasie:

Romagna piccolissima del quattordici. E perduta; (p. 109)

Sì, la Romagna dei cuculi s'è fermata a Beltramelli ma quella dei romagnoli conta le ultime pipe e i primi capelloni (p. 115).

Una spia metonimica o sineddochica lasciamo per ultima, per la sua singolare densità di significati allusivi: a pag. 89

E gli dissi che, venuto il mio giorno, rinuncerò alla cura e andrò a fare famiglia con lui: e guai ai galletti di primo canto *in die illa* e guai anche al sangiovese, perché, tra tutti e due, combineremo una babilonia santissima;

Del resto, questo Cesarino è amico del sangiovese e ogni argomento gli fa gioco; e quantunque non abbia altra compagnia che quella di un fratello salato alla meglio e buono a nulla, lui canta, fischia ed è contento (p. 93);

nasi che, a strizzarli, sangiovese ne colava e non sangue (p. 64);

e se è in cantina in funzione di vinaio, è il sangiovese che va *a porta inferi* (p. 74);

e a parte la *Bibbia* che cita *ad hoc* sui suoi malanni, e il sangiovese che lo tien su e, verso sera, lo fa cantare in gregoriano, il mio povero confratello [...] (p. 87);

Io ci son venuto per una settimana di quiete e per la cura del sangiovese, che aggiunge un filo un po' matto alla trama del vivere (p. 115).

Sono note e clausole a definitiva spiegazione di temperamenti e buoni caratteri e anche traccia dimostrativa di certa umorale esuberanza vitalistica; ma, soprattutto, rinvii impercettibili ad una condizione *geografica* emotiva e razionalizzazione arguta di caratteri e modi di essere...

9. *I luoghi generici come punti della mappa generale*

Lo spazio oggettuale della narrativa del Fuschini, quello che fa da scenario e da personaggio delle sue storie, ha i suoi esponenti limitati, di cui diamo le presenze generiche e nominali, dividendole per forme, allo scopo di costituire la mappa

terminologica, i punti di riferimento entro i quali e con i quali si svolgono le vicende e dai quali si muovono le persone. Lasceremo fuori, per il momento, un particolare punto di osservazione (che è anche attivo e figurale della poetica fuschiniana), cioè, la « finestra », perché fortemente contrassegnato e centro dinamico e di passaggio per molte occasioni narrative. Così pure, rinviamo ad apposito paragrafo i luoghi più o meno ampiamente connotati; tenendo presente, che nella scrittura del Fuschini spazi, persone e fatti non sono mai disgiunti e trattati isolatamente e di per sé mai privati e distaccati dal vigoroso nesso figurale che dà origine e movimento al racconto. Nemmeno i ritratti, sempre piuttosto incisivi e dettagliati, si costituiscono in funzione di protagonisti, essendo uguali portatori di accentrati e solidali cariche tematiche-figurali, che rivelano la vita dell'uomo; e di quell'uomo-prete-scrittore che le espone, ben dentro lui stesso nella vita degli altri, uomini-animali-luoghi-ambienti, nel tempo e verso l'eterno, dove il verticale orienta e articola (anche in assenza) l'orizzontale. E questo, a sua volta, fa sempre i conti (anche in assenza, ripetiamo) con quello, in un solido impasto di energie totali che fanno un cosmo unificato e tenuto insieme da infinite ragioni, in cui Natura-Dio-Uomo si scambiano valenze e omissioni, fermenti e smagliature, valori e inadempienze. L'esserci, qui e ora, potrebbe dire Fuschini, non esaurisce la condizione umana; il tempo esiste perché esiste l'eterno e l'eterno esiste in armonia o disarmonia con il tempo; noi tutti, con luoghi e cose, animali e cicli naturali volgiamo il nostro cammino solo se nella pienezza di tutte le nostre componenti, tra luci ed ombre, nella povertà, ma anche nella totalità. Il resto non è « letteratura »; ché, anzi, proprio la letteratura *è* se in rapporto integrale di tutte quelle stesse componenti, come nel modello biblico, che è storia del « popolo di Dio » e delle sue relazioni con Jahve e con la salvezza, senza dimenticarsi del tempo.

Cominciamo, dunque, dal « buon mare della mia parrocchia » (p. 14), già visto precedentemente; e dal « cantuccio riposato », che sono l'occasione e la scena sommaria per il racconto *Vado a pescare*, appartato episodio di sana e commossa evasione o piuttosto « esercizio » cristiano e sereno e ricostituente di buoni pensieri e « rade pesche fruttuose » « nei giorni più smarriti e delusi », a ristoro e pace, nella solitudine degli uomini e nel pensiero di Dio:

> E in pace me ne torno anch'io finito il giorno, con l'amo, la lenza e la sporta (più leggera ora che nell'andata); e, nel corbello, c'è sempre e solo quel libro per compagnia (p. 16).

La conclusione lieve e cadenzata, rallentata e ritmata sui minimi oggetti e sul tempo, con sottile e piano ripercorrimento di echi e tracce dell'esperienza e del segreto dell'anima.

Alcuni riferimenti sono alla « valle », spazio dilatato e simbolico-reale, come qualità dell'anima e luogo della vita (come la « palude » e il « pantano ») e capace di costituire la matrice riconoscibile degli uomini che lì nascono, abitano e lavorano (anche rintracciabile come determinazione proverbiale: « sensibile come l'acqua della valle, che trema per niente », p. 87) e definizione emblematica di povertà: un es. a p. 76, dove si narra la strana fuga (« vasta e frequente ») dei topi che prendono d'assalto la parrocchia « disertando le rive aperte della valle », quasi essa fosse il loro luogo proprio...

Anche il narratore-prete si qualifica in modo indelebile ed esclusivo; e proprio la sua provenienza e collocazione nello spazio esprimono tale condizione profonda:

> [il signor canonico] Il quale viene tutti gli anni a vacare dove è nato per la sua salute, e, diciamolo pure, per la mia tribolazione; giacché, con un ospite di città e prelato per giunta, anche a un povero prete di valle convien marciare in punto e virgola (p. 67).

Anche il titolo del racconto dice qualcosa: *Preti in valle*; ma ciò che conta è la concezione storico-esistenziale, di condizione e visione di campo (in parallelo, parole-istituti come *Curia, Capitolo,* che appartengono, fra l'altro, alla *città*); non disgiunta da sottile ironia, d'altra parte. Più interessante, invece, il rapporto interno tra le creature che vivono in valle: « chi è nato in valle, prete o canonico che sia, tien della folaga che senza acqua campa male » (p. 68); esiste una vera e propria *natura* della « valle »: « Gli avventori della Bajocca erano le più buone paste d'uomo che albergasse la valle di Comacchio: cacciatori, fiocinini, vallaroli » (p. 64): tale natura — propria della *Gente di valle* (omonimo racconto a p. 45) — è riaffermata a p. 62: « ho l'eloquenza dei germani di valle che son muti ». Ma *valle* è luogo di vita e di sopravvivenza: « il Boarino », « fiocinino a guazzo » (« che è come dire un cavaliere appiedato ») cioè senza barca, identifica un certo luogo della *valle* con lo spazio privilegiato delle sue speranze d'amore (« come se la valle non avesse posti più pescosi », p. 46); così Eliseo che

nella *valle* partecipa della crisi dell'« affanno d'amore sventurato »: « Ma allorché gocce grosse e calde principiarono ad andargli giù per le gote in seno alla valle » (p. 48). Ancora, la *valle* ha come suprema denotazione l'esposizione violenta all'errare del vento: « E se capita, come di questi giorni che l'estate dei morti è finita, che la bora spaventi la valle e me che sono vecchio » (p. 88); « La chiesa di Bando sta su per la gran misericordia del vento, che non calca la mano quando passa sulla valle *cum potestate magna* » (p. 99). Tutto questo ci conferma in modo diretto e senza ambagi il carattere capillare dello spazio-ambiente rispetto alla natura umana e alle sue tonalità, in scambio intimo di linfe e sentimenti, ragioni esistenziali e vitali, diremmo per un attaccamento prodigioso, *naturaliter*, per superiore investimento, come avviene sempre nello spazio narrativo del Fuschini, sostanziato di umanità e di *terra*.

La « chiesa », a sua volta, anche quando è solamente allusa nominalmente, presenta frequenti occasioni di citazione: come punto di riferimento topografico e a segnare un raggio di osservazione: « Di faccia alla chiesa e in fondo al sagrato abitano due sorelle » (p. 52); « abita di faccia alla canonica » (p. 105). Come luogo del sacramento: « io, senza entrare nel merito della questione, mi pensavo che avrei dovuto far le carte e dirlo in chiesa da un giorno all'altro » (p. 23); « Dico il vero, che quando codesta figliola, già votata al Cielo e a quello così vicina, cantava in coro con l'altre, io, all'altare, mi sentivo compreso di pietà e d'orgoglio pastorale » — si osservi come Fuschini riempia lo spazio ecclesiale della varietà e pienezza del sentimento (il fatto in sé è ovvio, ma non è male farlo risaltare, sempre la ragione della totalità e coincidenza degli spazi reali e simbolici).

Naturalmente, la *chiesa* è il luogo centrale della liturgia e della attività parrocchiale: « Standomi al tavolo di sacrestia, e le vedove con me su due panchette per l'adunanza di fin di mese, entrò la Giralda » (p. 62); « Una mattina m'ero levato innanzi il giorno e, com'è mio costume, ero sceso nel campanile attraversando la chiesa ancora calda delle orazioni notturne dei santi, e, dopo aver considerato l'aspetto del cielo da una finestretta che mi serve da spècola, avevo tirato un tocco di campana, che è il segno di bel tempo » (p. 38): le cose e i sentimenti, le situazioni della vita e dell'anima bellamente intrecciate in mutua solidarietà e interna dipendenza, sulla centralità dello spazio ecclesiastico concentrato di santità e di preghiera... e sempre religiosamente proiettato verso la vita. « Questa mattina, disceso sul campanile a dare il segno del tempo,

ho trovato sul finestrino le sardelle, e c'era in più un'anguilla che respirava ancora. Il tempo era bello, e ho tirato un solo tocco di campana » (p. 107): lo spazio della vita ecclesiale e del « commercio col cielo » si basa sul dialogo coi santi intrecciato coi casi propri e le vicende comuni:

> L'estate i mei parrocchiani si travagliano nel lavoro da un buio all'altro, sicché non c'è niente da fare per i diavoli dislocati dentro i confini della mia cura né per me, che passo gran parte della giornata in chiesa come un soldato in caserma. Dico l'ufficio; leggo *Le vite dei padri nel deserto* e cammino su e giù, dall'altar maggiore alla porta, che è un modo di conciliare la contemplazione con la quiete dello spirito. E così, per giorni e settimane, ho potuto vedere la Mira pregare e sospirare, e Sebastiano che faceva lo stesso; e ne sentivo doglia perché, essendo invecchiato tra la mia gente, conosco vita e croci di tutti, e, se uno prega, so quel che chiede e chiedo anch'io per lui (p. 53);
>
> io, allora, entrai in chiesa e dissi *amen* all'arcangelo Raffaele, perché il caro idillio era concluso ormai (p. 54);
>
> io ne andavo ragionando in chiesa coi miei santi: «Vedrete quanto dovrà tribolare quella buona figliola per via della barba» (p. 60);
>
> il mio povero confratello e viciniore (ci salutiamo talvolta con un tocco di campana) (p. 87).

Si noti, in quest'ultima citazione, la finissima *utilizzazione* dello spazio ecclesiastico per vincolo di interna solidarietà e scambio di lieti sentimenti di carità: « E non pertanto può capitare che io trovi un cartoccio di sardelle, stanche per dire la verità, sul finestrino del campanile e che lui trovi un fiasco di sangiovese nel casotto del cane » (pp. 105-106). Va aggiunto l'accenno metonimico o sineddochico al « sangiovese » (portatore della terra del sangue), nel quale e attraverso il quale — come nelle « sardelle » — si sciolgono i contrasti e le contraddizioni a scontro di temperamenti e di ideologie (qui, tra il prete e l'« anarchico »).

Ancora, la *chiesa* è luogo alternativo per l'uomo: a p. 29 si parla di *Macuba* « campanaro, scaccino, e tutto della [...] chiesa: in cotta e calzoni, strano uccellaccio bianco e nero qua e là tra ceri e incensi, per le navate e nel presbiterio, così a suo agio tra gli oggetti del culto in sacrestia, che chi lo avesse cercato, lì lo trovava più che a casa ».

E, infine, come per gli uomini, luogo di protezione e di

salvezza di asilo per gli animali: « ha visto le folaghe entrare in chiesa a chiedere mercé al sagrestano per via del gelo » (p. 92); « il barbagianni fa vita in canonica di giorno e di notte [...] talvolta se ne va lungo le navate della chiesa con proterva eleganza. L'ho sorpreso sul braccio della croce dell'altare, restando col fiato mozzo come chi trova due cose impegnate in un dialogo ad alto livello » (p. 123). Come una confidenza, un colloquio fraterno tra uomini animali e i segni del divino...

Ancora, nello spazio ecclesiale, il « sagrato », prima di tutto, come luogo di riferimento topografico: « Di faccia alla chiesa e in fondo al sagrato abitano due sorelle »; luogo di sereno svago e contemplazione: « Tre vecchi sani e saggi e, per quel che si sa e si vede, non privi di congrue soddisfazioni, certe sere sogliono venire sul sagrato [...] si dànno a conversare tra loro guidati dall'estro e per puro diletto » (p. 20); « standomi una sera sul sagrato a prendere il fresco, la Mira condusse la mucca all'abbeveratoio » (p. 54); spazio liturgico: « portando la *Madonnina dei topi* per il sagrato pomeridiano fino al pero » (p. 77); nonché luogo alternativo della vita: « Lì e altrove sul sagrato e nella valle, dov'era anche una fiocina da levarsi il cappello; ma non in casa, dov'era il mercoledì delle ceneri e tutta la quaresima » (p. 38).

Anche in questi casi, osserviamo come non solo i racconti abbiano il loro spazio naturale nella « giurisdizione parrocchiale » del Fuschini — e questo è ovvio, visto che la sua narrativa nasce e si sviluppa nello spazio vissuto e cognito —; ma, soprattutto, come le vite stesse dei personaggi, le vicissitudini, gli aneddoti, le storie proprie intime e pubbliche, tutto, insomma, attraversi quello stesso spazio e anzi ne faccia, come si è già visto, il reale protagonista.

Anche la « canonica », naturalmente, è integrata nello spazio ecclesiastico: al centro di avvenimenti di ordinaria esistenza, come la casa del parroco. Ma vediamo alcuni investimenti interessanti: come zona di idilli e di conciliazione: « Con fare esitante e insieme animoso si fa avanti un vecchio, che, tra l'indifferenza dei personaggi d'ogni giorno, viene e si ferma sotto di me [...] non passa lo spazio d'un *ave*, che si vede una vecchietta tutt'in nero, in sé raccolta e furtiva, venire dall'altra parte del cortile. Alfeo e la Dina. Uno scapolo: l'altra vedova. *Libera nos a malo.* » (p. 23). « Ora son qui sotto con la mano nella mano »: la casa parrocchiale sembra l'ombra protettrice... « Una sera che tornavo alla canonica con la Giralda, e rondini e gabbiani intrecciavano i loro discorsi pieni di costrutto, io,

al mio, stentavo a trovar parole per vestirlo »: qui, il parroco deve convincere la Giralda a non mettersi con Angiolino destinato a vicina morte per la sua grave malattia... « e io, per non restargli troppo addietro, lo invitavo [Garigi che pensa alla Colomba nipote del parroco] a bere in canonica: dove succedeva il mercoledì delle Ceneri; perché la Colomba veniva presa sull'istante dal rossore [...] » (p. 89). Ma, prima di tutto, la *canonica* è il luogo della meditazione e della preghiera privata: « E quella volta tornai alla canonica appena in tempo per il vespro » (p. 44); « quand'esco a dire il Breviario su e giù per il cortile » (p. 96). Persino sede del ritorno onirico (« ed eccola, la notte stessa, in sogno, presso il pozzo dove vado la mattina a rinnovare acqua e fiori nei vasi di chiesa » p. 18). Già abbiamo visto come la *chiesa* sia luogo di asilo per gli animali; lo stesso avviene per la casa del prete: « Per cui, chiamatolo Aiutati a cagione del gramo aspetto, lo misi in una sporta e lo portai alla canonica »: si tratta di un porcello, la cui ovvia fine rende meno sicuro detto asilo... forse con la magra consolazione di una propria utilità sociale: « pensando di farne a suo tempo braciole e salsiccia a beneficio dei poveretti » (se non si pensasse all'incidenza particolare della parola « poveretti » nella scrittura di Fuschini, come si è già visto, cioè riferita ai *vinti* o alle vittime (ma in fondo, ai puri di cuore, i semplici). « Quando la donna mi portò in canonica il gatto »: ma, se il povero Dido — in realtà, una gatta — viene assistito dalle donne che « gli portano i residui del desinare e pezzetti di fegato crudo quando ammazzano il porco », l'anarchico Guiaza « gli allunga il piede [...] di modo che anche il gatto della canonica patisce *per manus peccatorum* » (pp. 105-106). Infine, il barbagianni, che « fa vita in canonica di giorno e di notte [...] di giorno [...] è padrone di casa » (p. 123).

Altri luoghi compaiono saltuariamente, come semplici accenni topici: la stalla, il poderino, il mulino, la porcilaia, i pollai, la fornace, la vigna, la pista da ballo, il vicolo, il cortile. Un orizzonte, in definitiva, limitato e povero, di luoghi di transito occasionale, supporti delle trame narrative ma anche contrassegni precisi di uno spazio a misura d'uomo, fatto di vicende anche complesse dove il cuore umano, anche l'ideologia, la scelta di campo, l'incrocio di passioni contrastanti o di purissimi sentimenti, trovano un loro spazio minuto, modesto di limiti e di forme; ma sempre capace di assumere, appunto, la traccia segreta di quei sentimenti, passioni, fervori. Anche il luogo della pace ha il suo posto: « tornando dal camposanto » (p. 18); « l'ho accompagnato all'ultima dimora », senza commento, come facente parte naturale della vita di tutti i giorni...

10. *I luoghi descritti nella traccia del sentimento*

Più spesso, come si sarà notato, i luoghi compaiono contrassegnati dalla rispettiva denominazione propria: sì che le descrizioni o gli accenni vanno sempre richiamati sotto quella stessa indicazione toponomastica a costituire, tra spazi della memoria e dell'attualità, un fitto scambio di tempi e di situazioni. Nomi *romagnoli*, della terra di Romagna ed Emilia: da Faenza a Ferrara, da Ravenna a Porto Fuori, da Argenta a Comacchio, da Bagnacavallo a Bando, Gambulaga, Sant'Alberto, nei quali si svolge la vita e l'attività del prete-scrittore e da lui percorsi e ripercorsi instancabilmente e con attenta visitazione di perenne condivisione dentro l'anima e con il corpo tra storia ed eterno a trama di sentimenti e di pensieri, gesti e movimenti solcati per contrasto e amorosa sintonia di grazia e di umana solidarietà nell'economia della salvezza. Una piccola porzione, in fondo, di vita e storia integrale, che, più che rinchiudersi nelle consuetudini e nelle necessità della piccola storia quotidiana, sembra allineata e distesa nei cicli perenni e rinnovati della natura, con l'uomo a esercitarvi i suoi rapporti e a istituire giorno dopo giorno le sue povere e nobili vicende nella fatica e nella pena, come nella gioia e nella pace... Ripetiamo che fatti e ritratti prevalgono; ma la natura antica e inquieta non è mai solo sfondo — come neanche determinazione o condizionamento, essendo la vita un godimento nel tempo dei beni naturali o procacciati; e più spesso una lotta con le cose e con gli uomini e con quella stessa natura a dissonanza di ritmi come quando in armonia di bellezza per l'anima che vive, prima di tutto se sostanziata della prossimità con il divino e, di lì, con l'uomo e con lo spazio, in paziente esercizio di virtù... Non certo un mondo idillico o facile, un mondo bensì naturale, proprio e per sé, ove l'uomo non vi intervenga nel bene e nel male... e che solo l'uomo che lo viva e lo ami (o lo soffra) con amore e intelletto, con gusto di bellezza e partecipazione, può realmente interpretare e apprezzare. Nella narrativa di Fuschini e nel suo cosmico sguardo a rilievo ed espressione delle vicende nello spazio in perfetta simbiosi, la traccia più spesso esigua di veloci notazioni e sottili riferimenti appare qualche volta più ampia sosta descrittiva, meditata e sospesa, sempre animata da vigile discrezione e amoroso rispetto senza discapito della passione.

È evidente che al Fuschini interessano soprattutto i casi umani, le storie della vita e della coscienza, il gioco dei sentimenti e lo strascico sui luoghi è segno necessario ma non determinante.

Intendiamo qui vedere più da vicino alcuni esempi di varia dimensione e rilievo, dove il Fuschini rivela, con semplicità di tratto ma con spessore e vivacità di rinvii, ricordando sempre e — diciamo ancora una volta — che ogni suo spunto o traccia descrittiva vanno esattamente ricollocati in un ambito di precisa ed ammessa riconoscibilità e pertinenza geografica, con tutto il corredo delle possibili implicazioni.

Cominciamo, per maggiore evidenza emblematica, con la casetta dell'infanzia nei rimbalzi della memoria e, non di rado nel Fuschini, dentro la cavità profonda della specola onirica: a p. 19, con stupita ansia di grato ritorno, tra sogno e preghiera, senza ambiguità di fantasmi, ma, piuttosto ritrovata e riattuata esperienza esistenziale e rivissuta figurazione della persona del soggetto in tempi-luoghi-sentimenti-emozioni, che ricostruiscono una singolare e protetta prospettiva dialogica di nuova lettura e valutazione. L'esito che si raccomanda nella scrittura rappresenta il conato unificante e dovuto della sede profonda dell'anima con lo scopo reale del ricupero del senso di sé e del proprio quieto rapporto con le cose e stagioni.

Vediamo, prima, la notazione di poetica e l'itinerario della contemplazione-evocazione: « Apro l'uscio; entro in punta di piedi; mi siedo presso il letto; e mi parlo e mi rispondo, io a me stesso, da padre a figlio, da parroco a parrocchiano »: diremmo, che la chiave di lettura sia la maggiore età ed esperienza, il valico del tempo e la *saggezza* o la maturità, acuita e segnata anche dalla missione sacerdotale realizzata. In fondo, il ritrovamento del tempo è anche segno di unificazione della propria figura reale, nella sua storicità globale, quasi a lettura definitiva e interpretazione del passato e sua spiegazione e giustificazione attraverso il futuro avvenuto... « Questo prete e quel fanciullo sono tutta la mia famiglia quaggiù, riunita soltanto nei sogni »: come dire che la vocazione alla paternità (« che non è soltanto spirituale »), il senso perduto della famiglia trovino la loro singolare applicazione in una rivelazione *a posteriori*, salvifica e integrata nella gioiosa pienezza di una vita già compiuta con piena soddisfazione e profitto. E, insieme, palingenesi o riaffermazione della propria condizione essenziale, di prete con anima di bambino e di bambino rassicurato sulla propria vocazione, sulla verità della scelta...

> Ci ritroviamo nella casetta che fu nostra, dove son rimasti i ricordi di quel tempo beato e dove anche adesso mi piace tornare; e di sera, quando tutto il paese è addormentato, e la sola voce che parla forte o canta a bocca chiusa è quella del fiume.

Centrale, come sempre, la definizione della *voce* del fiume — abbiamo già notato che i fiumi: Reno, Idice, Santerno sono il nucleo vitale, nel bene e nel male, di questi luoghi e dell'esserci dell'uomo — qui appello cosciente ed esame di coscienza a discrimine e garanzia di verità della propria esistenza, nonché coerenza e linearità della propria storia interamente maturata nel sacerdozio.

A p. 107, ancora in ambito onirico, precisamente il fiume riappare come occasione profonda di magnanimità umana e segno di carità, essendo superate le contraddizioni ambientali: qui, nello scontro con l'anarchico Guiaza, dentro un sogno agitato di occasioni mancate e di passioni a contrasto:

> Mi caccio sotto le coperte col fastidioso rodio dei pensieri sul detto e sul non detto, e aspetto il sonno che non viene; se non sotto l'alba, riportandomi Guiaza in sogno. La fiumana lo porta in mare sotto una luce dissennata che spaventa il paesaggio. Ed ecco. La corrente l'ha spinto ai miei piedi contro la riva. Gli stendo la mano, gli dico: « Guiaza, quel che è stato è stato: attaccati alla mia mano ». Lui mi guarda con gli occhi ancora lucidi di lotta e dice di no, di no con la testa; e si lascia andare in seno alle acque veementi (p. 107).

Il brano è esemplare, di misura e funzionalità saziata, come sempre nel Fuschini, tra paesaggio e azione; qui, la proiezione della lotta con l'anarchico sulla fiumana (lotta, veementi), lo smacco sul « si lascia andare », la coscienza ferita sul « dissennata » e « spaventa ». Il paesaggio, dunque, nel ritmo incalzante della sintesi si formula in un quadro che sembra trovare la soluzione del tormento e dell'angoscia nell'immagine liberatoria dei sentimenti profondi rivelati nelle forme e negli eventi naturali. Questo, d'altra parte, è il senso reale della narrativa del Fuschini, certamente integrale in cui tutto si tiene, in un fitto scambio di valenze tra cose e natura e uomini. Qui, la follia (« dissennata ») e lo squilibrio, il disordine dei modi e dei rapporti umani e morali sconvolti dall'interna guerra tra « carità » e « prestigio da salvare », « onore dell'abito » e interferenza del demonio; una guerra di parole « fastidioso rodio di pensieri », principi etici e caratteri generosamente impulsivi, animi fieri e surriscaldati e antiche faziosità topiche. E, ancora, il riverbero sul paesaggio, lo spazio vissuto, della perturbata armonia che non riesce a comporsi nella carità o nella semplice solidarietà umana..., una « paura » che sembra confermata, appunto, nelle incolmabili — anche nel sogno — posi-

zioni dei temperamenti contrapposti e irriconciliabili. Notiamo di passaggio, la lieve sottolineatura, più che descrizione, con cui il Fuschini accompagna discretamente, ma con felice mediazione tra storia e ambiente, le sue fulminanti occasioni e situazioni narrative. Così, a p. 114, un altro esempio di concisa limpidezza:

> Quando il Signore volle, la vedova chiuse la finestra assassina, e Galaverna, ricordandosi dell'obbligo suo e di me poveretto, si mise sulla via. Una via spennellata in oro dalla luna, non più lunga di un tiro di schioppo.

Galaverna, nel cortile della vedova, tenta l'abituale fortuna di seduzione. L'eccitata ebbrezza di Galaverna è nella cornice non solo simbolica di aureo trionfalismo notturno...

A p. 36, un'altra lieve sottolineatura: « Quanto a me, in pace ormai me ne torno alla canonica lungo l'argine del fiume; l'acqua è viola, ed è la sera ». Rappacificata nella constatazione di una temperie crepuscolare si scioglie una vicenda amara ritmata da una agile dissolvenza di rapida densità.

Ma volgiamo ancora la nostra osservazione in senso centrifugo, perché ci sembra che lo *sguardo* fuschiniano non soffra mai d'angusta uniformità spaziale, proprio per quel già visto movimento (13) di sistole-diastole che sostiene e muove intimamente la sua partecipazione al paesaggio come in una sorta di cosmica reciprocità tra lo spazio del proprio quotidiano e la più ampia definizione, dalla *canonica-chiesa-sagrato* alla *parrocchia* fino alle Valli di Comacchio e Romagna. In questa direzione, assai dilatata, vediamo subito l'ambito immediato della residenza parrocchiale: la semplice allusione alla *stanza* (a. p. 43):

> Io, se penso a questo adesso che ne scrivo (e c'è nella stanza un polverio di luce bastevole appena al viaggiare della penna sul foglio), quel lutto e quelle esequie lontane mi stanno dinanzi e, intorno, mi rivedo le facce parrocchiane d'allora; tutte, meno una: e proprio quella!:

in un momento quieto e sospeso della scrittura, che proietta sulla visione, tra tempo e memoria (adesso che ne scrivo, mi stanno dinanzi, rivedo, lontane, d'allora) un pulviscolo che non

(13) Vedi *Renovatio* 3/1989, pp. 405-406.

attenua la mestizia e ne accompagna anzi la minuta trascrizione nel percorso leggero della penna (14) nello spazio alluso del « quieto studiolo », dove più importante è lo « scrittoio » coperto di « tela incerata », simbolo « poveretto » e sillogistico della *umiltà* della scrittura. E si veda, a contrasto, a p. 68, lo spazio riservato e proprio del « signor canonico » e segno dell'accoglienza forse un po' inamidata e timorosa all'« ospite di città »:

> Non dirò che l'accoglienza sia stata calda come la giornata (anzi, in quella parte dell'essere in cui si parla senza parole, gli dicevo che nell'ora del demonio meridiano i canonici non dovrebbero girare); tuttavia l'ho fatto sedere su una cassapanca, che è dai secoli nel mio studiolo e che porta dipinto sul postergale lo stemma di un vescovo: è il solo angolo della casa che molto s'addica al signor canonico e niente a me; che mi sono seduto accanto a lui con la sporta sulle ginocchia.

A parte la voluta scansione interna dell'ironia sul « signor canonico », il brano, come il ritratto del canonico, risente tutto quanto della stessa tacita polemica, o piuttosto il velato *dispetto* per la visita forse inopportuna, anche per l'ora della calura e della tentazione (il fresco bagno nella Valle Santa). Una affabile e implicita umanità intrisa di familiare confidenza un po' grottesca, a p. 88:

> Un vescovo di sasso alto quanto un bambino se ne sta all'impiedi su una colonna in fondo al cortile, ha la mitra e il pastorale e benedice come può perché è monco. Cipressi di bella statura gli sono corte e compagnia all'intorno; e lì convengono passere e tordi per amore del posto; il mio amico Garigi per amore degli uccelletti con la polenta; e io, qualche volta per i due amori insieme: passare un'ora col vescovo in cogitazioni di pace intanto che, col dare una mano all'uccellatore, mi busco due tordi per la cena.

Qui, una figurazione reale e simbolica di sproporzioni e di rinvii ironici (il vescovo di sasso che, poi, benedirà l'idillio di Garigi e Colomba) con quella sua manina monca che benedice come può... e, mentre è alto quanto un bambino, è circondato da cipressi di « bella statura », vescovo-stilita addobbato come si deve (ha la mitra e il pastorale: non la mano!...): in realtà è solo ridimensionato nelle proporzioni dall'ambiente naturale,

(14) Vedi *Renovatio* 3/1989, pp. 368-369.

che è portatore di valori di bellezza e di umanità (« compagnia »), nella verità spontanea di opportuni sentimenti umani e trasporto di affetti e d'amore: ivi convengono passeri e tordi (« per amore del posto »), gusti umanissimi e genuini (« per amore degli uccelletti con la polenta »)... E il protagonista-scrittore nel mezzo, con ragionato e generale equilibrio di atteggiamento e di pensiero tra spirito e sussistenza...

Ma è lo *studiolo* che, nella casa canonica, riceve più menzione, perché spazio privilegiato del prete-scrittore, ai limiti della « fetida valle »:

> me dentro lo studio a scrivere novellette e Nicolino sotto la mimosa ad allattare il porco con il biberone e la sua consueta pazienza (p. 73).

Si deve notare, a proposito, che la casa del prete non è distaccata dal resto del paese e, anzi, come a p. 71, ne è prolungamento o premessa, certamente punto di convergenza e di osservazione (« guarda la strada di valle che è sola in parrocchia e fa tutto da sé »): e ne riparleremo nel paragrafo relativo alla « finestra », come zona ricca di intensità simbolica. Anzi, la canonica è propriamente attraversata e partecipe di tutte le forme di vita circostante:

> Accanto all'uscio di canonica c'è un fico; sul quale le quattro o cinque gallinelle della parrocchia, *una* col gallo dormono la notte. Non mi costano niente nel capitolo dei mangimi perché campano con quel che buscano e, quand'è proprio fame, vanno a pescare la frittura col becco in riva ai canaletti; e, in aggiunta, sono creature fidate: se un'anima s'attenta di accostarsi all'uscio, danno l'allarme sciamando tutte insieme. Dunque, mi sono care due volte; senza contare l'utile e la compagnia. E siccome la mia stanza guarda sopra il fico con una finestra, e anche con lo spioncino, le buone pollastre hanno goduto d'una pace senza inconvenienti fino al quindici del mese; quando sono state *in articulo mortis* (p. 80-81).

Gli animali, che sono personaggi essenziali della « commedia della vita » (p. 22), confermano la loro affinità dentro e con il paesaggio, nonché la loro concreta necessità nella esistenza del prete: sul quadro d'ambiente — affatto arcadico o banalmente rurale, perché inciso da risentimenti diversi, da quello economico-esistenziale a quello amicale-assistenziale, ri-

spetto alla solitudine (sempre allusa in questi racconti) deducibile e rispetto all'aggressività esterna possibile; oltre a costituire un esempio di società perfetta e integrata, omogenea e in armonia con l'ambiente. Il fico, poi, come il « pero parrocchiale » (p. 75), è presenza oggettiva e contrassegno dello spazio proprio del prete-scrittore: « Sono sul sagrato. Alzo gli occhi, com'è mio costume, alla chiesa e alla canonica che vi si affacciano unite di spalle: e quel che vedo mi ferma sui due piedi. Una padellina guernita di fiammelle gialle e blu si muove sottovento, mandando il fumo a impigliarsi tra le rame del fico. Anime del Purgatorio, venitemi vicino. Tutti i pensieri seguaci scappano via; e io resto balordo e senza fiato. L'aria è grigia, e la padellina ardente vi fa il suo balletto diabolico » (p. 81). Lo spazio denso e pacifico nei suoi effetti e modi naturali, affettuoso di consuetudine affabile (« unite di spalle »), si riga di sulfuree interferenze, come sempre legate alle iniziative umane... sempre capaci di sconvolgere ritmi e qualità del « paradiso terrestre » fuschiniano... Che è, anche, nello spazio parrocchiale, e deve essere segnato da quell'« aura ecclesiastica che gli [al parroco] sta bene » (p. 21); ed è, poi, il punto riservato della meditazione e della pace interiore, della lettura quieta e della libertà *vigile* di piacere *contrattato* nei momenti della predilezione personale e siesta consentita:

> Nell'ora che il demonio meridiano della lussuria corre la parrocchia e non incontra nessuno, perché la gente è tutta a dormire; io che il giorno non dormo, essendo la notte pur così sollecita tra sera e mattina troppo più lunga del mio sonno di vecchio, m'affretto come posso a una mia celletta quasi monastica a cercarvi frescura e riposo. È luogo cheto e segreto; tra chiesa e canonica, cioè tra sacro e profano; dove a un parroco è concesso di mettersi in libertà senza sottrarsi a quell'aura ecclesiastica che gli sta bene. Qui, giunto che sia (ci sono all'intorno e per le pareti vecchie cose del culto come candelieri, tele e stendardi), mi sfilo il collare; mi sbottono la tonaca, tre asole appena tra petto e gola; mi siedo e accendo un mezzo sigaro dopo averlo umettato tra labbra e lingua; apro un libro; poi, leggere e fumare in santa pace. Le letture sono le mie di sempre, care e sante; d'insolito c'è l'attenzione del lettore, il quale durante la siesta non gradisce, anzi non vuole, pagine di precetto ma soltanto d'elezione. E, tra queste, una è la prediletta, che perfino all'altare, quando capita di leggerla nella messa, mi tenta e mi distrae, e quasi istiga le mie povere gambe a muovere qualche passo di danza. *Iam enim hiems transiit:* « Passato è l'inverno. la pioggia, dov'è più? Fiori sono apparsi sopra la nostra terra; e il tempo della potatura è qui: già s'è udita la voce della tortora: il fico spenzola i suoi frutti più grevi: le vigne fiorenti spandono profumi per l'aria... ». Sia dunque lodato

il Signore che questa pagina ha ispirato, e anche la penna felice che l'ha scritta (pp. 21-22).

Libertà semplicissima e austera in un ambiente intermedio (« tra sacro e profano ») e in realtà cella monastica e severa, dove il sigaro e la lettura (sfilato il collare e sbottonate « tre asole appena ») sono soste d'« elezione » e « non di precetto », ove il momento poveramente ludico (« qualche passo di danza ») è poi rilettura propria di pagine sacre — il *Cantico dei cantici* —, evasione naturale e proficua nella natura descritta dove, successivamente, fantasia e sguardo reale del paesaggio si uniscono a formare l'« ora beata » di pienezza e di « pausa smemorata » (se non smemorante: « se quell'apparizione non ti lascia, come ieri è accaduto, un dubbio, piccolo e noioso come un tarlo, a dirti sì e no nella coscienza », p. 22). Vedremo più avanti l'appendice di questo brano di realtà esistenziale e riposo dell'anima e della mente, perché in esso ha funzione essenziale la « finestra », figura ottica di poetica nonché di visione delle cose e rapporto con la natura. Beninteso, sempre e decisamente allacciate le prospettive naturali del paesaggio con la missione sacerdotale, essendo le cose e la natura sfiorate e percorse dalle ombre dell'*avversario*. Qui, comunque, lo spazio « cheto e segreto » della libertà, della « santa pace » è « *quasi* monastico » perché non ha nulla di veramente profano (anche le « vecchie cose del culto » confermano la persistenza dell'« aura ecclesiastica »): nemmeno il sigaro è piacere unico se non unito alle « letture [...] care e sante »...

Abbiamo visto, a proposito di p. 33, la « mobilitazione contro i demoni di stanza (o in distaccamento) nel territorio della parrocchia », il « sacro contraddittorio » dei padri cappuccini, le « processioni a stendardo spiegato » e l'atteggiamento militaresco del « parroco-scrittore » (« eccomi io »). La conciliazione tra paese e paesaggio, case e talami segnati dal nemico (« Un passo dopo l'altro, una benedizione dopo l'altra: "Pace a questa casa e a chi c'è dentro", e a me poveretto; fino a che, giunto al casotto della melonaia, col sentore dell'erbe marcite e degli spugnoli, anche quello del peccato mi torna al naso ») è l'affettuosa rivisitazione della natura (« Non dirò che tali sortite mi siano discare: mi piace anzi di visitare la campagna che di questi giorni si risente e rifiata, e di felicitarmi con le vecchie piante che rivedo ingemmate, perché, passato l'inverno, noi siamo ancora vivi. È un bell'andare, un bel fermarsi, e un familiare discorrere tra me e la mia anima a voce alta »): e questo è gusto e assaporazione di cose e stagioni, delibate bellezze (« bell'andare », « bel fermarsi ») e sfarzo naturale (« in-

gemmate ») come segni vitali di continuità e di meditazione interiore riposata e proficua per la coscienza e l'identità dell'anima, nonché corroborante letizia del ministero sacerdotale (« Per me, dico il vero, fatica di questa più lieta non c'è ») anche se non al riparo da oggettivi risentimenti e ombre inquietanti, pur moleste (« doglia e dispetto mi prendono, e scorno anche »).

Focalizziamo di nuovo la nostra analisi, dopo gli scorci della campagna, sullo spazio ecclesiale: la « chiesa » come entità reale e strutturale a p. 51 rivela la sua natura emblematica in perfetta omologia e conferma del modello della « parrocchia »:

> Il duomo di Milano è quel che è; ma a me mi sta bene la mia chiesa che appena la si distingue dalle case che le s'appoggiano ai fianchi, per il campanile ad una sola campana, cui il vento talvolta scherzando si fa campanaro, e per l'ornamento di una finestra in forma di rosa sul davanti; travi e travicelli casalinghi le si incrociano sotto il tetto; e il pavimento, vecchio com'è, fa anche più dell'obbligo suo perché segna il maltempo tingendosi in bruno. Dirò ancora che sulla mia chiesa passano anatre di valle e beccacce e che anche si fermano alla loro stagione: l'arte invece, se mai v'è passata, s'è tenuta alta da qui come le gru che non si fermano mai. Ho in chiesa due quadri soltanto, e li ha dipinti un pennello nostrale e beatissimo con un tal candore da far strabiliare. Infatti allo scopo, io penso, di schierare tutti gli oggetti in cospetto di chi li mira, ha tolto di mezzo la prospettiva; e, per non far torto al Signore che così li ha creati, ha usato i colori al naturale: a quella guisa che uno scrittore di razza ha sottomano le parole proprie per ogni occorrenza e non gli bisogna far ricorso al *Dizionario dei sinonimi* ad ogni giro di frase:

a contrasto, o, più e meglio, a distanza simbolica, per la implicita saturazione di tutte le proprie valenze *ontologiche*, il « duomo di Milano » (« è quel che è »), come di chi ha ed è tutto, l'essere che non abbisogna di niente, quasi come valore puro; anche se, proverbialmente (almeno nell'area settentrionale) proprio il duomo di Milano risulta essere il simbolo noto dell'incompiuto, con tutta la sua bellezza e perfezione mai terminata... semmai, sarebbe interessante sapere le ragioni della citazione al posto di altri possibili esemplari illustri e prototipi di templi cristiani (San Pietro?), forse per non aggravare le sproporzioni (?).

Comunque, il Fuschini indica tutte le proprie ragioni nei confronti della *sua* chiesa: e qui il possessivo, come si vedrà,

non è segno di dominio ma, prima di tutto, di condivisione, e piuttosto in senso affettivo, naturalmente motivato sul fondamento ecclesiale della parrocchia affidata alla cura del pastore. Pertinenza, quindi, « giurisdizionale » e canonica nella cattolicità e nella teologia ecclesiologica; ma le significazioni sono altre e ancora più immediate e profonde. La definizione del luogo proprio e di diretta incidenza (« a me mi sta bene la mia chiesa », « sulla mia chiesa », « ho in chiesa ») insiste sull'appartenenza corale, unificata e armonizzata con il resto dell'ambiente o per lieve distinzione: « appena la si distingue dalle case ». Chiesa-casa, dunque, e casa tra le case (in eco, il « verbum caro factum est et habitavit in nobis »; o con traduzione letterale del testo greco: "pose la sua tenda presso di noi"), fisicamente uguale e diversa, prossima e appena rilevata per essere ancora più vicina alle altre, a cui dà sostegno (« le s'appoggiano ai fianchi »). Il « campanile » è segno distintivo ma necessario, per la « campana », segno differenziale ma povero (« ad una sola campana »), anche perché non ha nemmeno il campanaro — lo sostituisce, in economia di mezzi, la natura, il vento (« cui il vento scherzando vi fa da campanaro »), come altra volta si è visto, implicita la solidarietà delle cose e non sempre quella degli umani... (15). Piuttosto, la chiesa è ben dentro il giocoso moto naturale, di cui fa parte e di cui gode in letizia: così, la finestra ha « forma di rosa ». Altro « ornamento » e segno di distinzione, ma che imita le forme naturali e della bellezza di cui è partecipe, in umiltà di fondo, come luogo di passo di modesti uccelli (« anatre di valle e beccacce »), consueti e familiari pur nella perfetta sintonia ciclica (« anche si fermano nella loro stagione »: altro segno di coerenza affabile); così come « l'arte se mai v'è passata » indica che il luogo è privo di attrattive elevate e non proporzionate o improprie (« le gru non si fermano mai »). Né ciò sembra desiderio possibile... È proprio questo il carattere specifico della chiesa: povera in uno spazio povero, naturale e domestica, se non addirittura *fatta in casa,* con materiali comuni e a portata di mano (« travi e travicelli casalinghi »), anche un po' logori o di qualità assai relativa. Ironicamente, il Fuschini sottolinea come lo spazio della sua vita ecclesiastica, precisamente perché impregnato dell'ambiente e con esso conforme e di esso partecipe, abbia un alto grado di fedeltà funzionale, a contatto con gli eventi naturali e con il clima (« Il pavimento, vecchio com'è, fa anche più dell'obbligo suo perché segna il maltempo tingendosi in bruno »), involontario barometro o piuttosto og-

(15) Vedi *Renovatio* 3/1989, pp. 391-392.

getto costruito dall'uomo con la natura che lo solca e lo segna fino in fondo. Ironia a parte, noi qui intravediamo, ancora una volta, la singolarità del cosmo fuschiniano, completamente fuso in se stesso con la natura e con la vita dell'uomo; per di più, nello spazio sacro che, anche alla miseria, sembra offrire un carattere non trascurabile di sana e umile modestia, di serenità dell'animo e piena letizia, sicuramente.

I due poveri quadri, soltanto abbellimento (« ornamento »), hanno, però, le stesse qualità dell'ambiente: la provenienza *autarchica* e locale, garantita di genuinità (« pennello nostrale ») di linfe e di felicità e purezza di stupore (« beatissimo con un tal candore da far strabiliare »)... Nessun artificio o gioco mentale, ma, paradossalmente, senza contributi esterni alla natura in sé e per sé... si potrebbe dire, per un istante, che la prospettiva mancata sia non del tutto segno di imperizia, ma adeguamento naturale all'ambiente: anche la chiesa non si distingue dalle altre case. Tra di esse inserita, nata insieme, appena rilevata o migliorata nell'aspetto e nella forma: qui, oggetti e spazio non tengono conto dell'osservatore né dei punti di vista e tutto livellano, lasciando solo i colori a dare risalto e a confermare le forme; e colori, anch'essi, « al naturale », in piena armonia del creato e col creatore (« per non far torto al Signore che così li ha creati »): povertà e ingenuità di ricorsi, pertanto, ma anche pienezza naturale dell'*artista* con la sua *opera*. Il confronto con lo « scrittore di razza » non è altro che un implicito accenno di poetica: sappiamo bene che il Fuschini ha sul suo tavolino il suo bravo Tommaseo-Bellini e ne fa uso esatto e sapiente, così come delle sue classiche letture (dal *Vangelo* al Manzoni, su tutti il prediletto), ecc.; ma le « parole proprie » hanno il *suo* colore e calore della prosa solida e corposa. E poi, il suo mondo proprio, fondato su quei termini integrali e risposta d'anima e di cuore che stiamo investigando, sta lì a sostenere e a far lievitare il suo linguaggio e le sue storie, che vi trovano il peso e la maturazione dovuta, la sostanza e la necessaria proprietà e caratteri vitali d'impegno e di fatica.

Anche i soggetti dei quadri rientrano e anzi sono illustrazione e consistente elemento di unità interiore: le « nozze di Cana » e la « devozione dei vignaioli » — tra spazio uomini e loro fede —; la natura propria di quegli uomini è presente (« buona gente quando non ha bevuto », « acqua cambiata in vino ») nelle abitudini e scelte o situazioni della loro quotidianità « nostrale »; l'altro, « Raffaele e Tobia col pesce » e la « devozione dei fiocinini »: ancora il *Vangelo* che unisce e spiega l'anima e la fede nelle consuetudini e nei modi dell'esistere

e del faticare; oltreché il segno di altre « piaghe e ferite nascoste nel cuore », a risvolto di altre pene e ansie amorose da sanare (« ma siccome l'arcangelo anche a Sara fece grazia portandole fino in casa uno sposo dabbene, anzi ottimo, qual era il figliuol di Tobia »; « io, allora, entrai in chiesa e dissi *amen* all'arcangelo Raffaele, perché il caro idillio era concluso ormai », p. 54).

Questa concentrazione di sentimenti e di valori è patrimonio specifico della *chiesa,* luogo naturalmente carico di energia sacrale a conforto e verifica dell'umano: « ero sceso nel campanile attraversando la chiesa ancora calda delle orazioni notturne dei santi » (p. 38): qui, il calore della preghiera è qualità di santità e di rapporto prossimo con il divino, nonché pregnanza di quiete dell'anima e benessere fisico e spirituale di intima affabilità celeste (« leggo *Le vite dei padri nel deserto* e cammino su e giù, dall'altar maggiore alla porta, che è un modo di conciliare la contemplazione con la quiete dello spirito », p. 52), dove, appunto, la contemplazione e il riposo sono conciliazione dell'umano nelle sue attese e contraddizioni, difficili di domande e ardue risposte:

> Il tempo se ne andava alla sua solita maniera [si noti l'inizio solenne e temperato di ricordi classici], quando una mattina che festa non era e io, su e giù per la chiesa, solo e leggero, dicevo le mie devozioni, sento venirmi alle spalle per la navata ancora abitata dall'ombra e dal silenzio un pieno d'organo con dentro scatenati tutti i registri, un'allegria di note in gara a soverchiarsi, e allora, voltatomi a quel fragoroso e improvviso richiamo, scorgo, dal basso e da retro, poco al di sopra del parapetto della cantoria, luna nera e calante, la papalina di Clementino (p. 44).

L'alternanza prospettica a valutazione e definizione degli spazi della scrittura fuschiniana ci porta, per ampliamento di raggio, alla « valle », che è cornice e supporto generale e massimo orizzonte cordiale ed esistenziale (« scatenati tutti i registri »!) di questa narrativa, nonché segreta traccia della misura della vita di chi vi è nato e vi abita. Una rara sottolineatura e quadro di sintesi a p. 39:

> Quest'è Sandrino; che io aspettavo con la faccia volta alla valle dove la prima luce rabbrividiva e le acque si facevano di seta; i gabbiani in fila indiana per l'aria si calavano a capo in giù, stridendo, a cercarsi un pesce per la colazione; canta un gallo; abbaia un cane: insomma, il giorno è già qui e Sandrino non si vede.

La «valle» è tutta qui, in quest'alba un po' inquieta, struggente e languida da un lato («rabbrividiva», «seta»), con fremiti di obbligata ansia vitale e di pertinenza («gabbiani», «pesce», «gallo», «cane», «colazione», «stridendo», «abbaia», «canta»): un quadro esatto e *prevedibile*, perché fatto di presenze consuete e dell'ordine naturale, dal quale sarà assente il piccolo Sandrino nel racconto; poco più avanti, nel seguito del brano (p. 40) un'altra angolatura di paesaggio:

> mi misi lungo l'argine che mena in valle e, giunto a un gomito del canale dove la correntìa si placa e quasi ristà coprendosi di una vegetazione verde e minutissima, vidi cosa che non potrò scordare:

qui viene isolata una porzione di spazio ristretta e angusta (lungo l'argine, gomito, canale) ma quieta d'acque, quasi sospesa e stagnante, come protetta e rarefatta («la correntìa si placa e quasi ristà»): un attimo sgomento e dolcissimo della natura «quasi» assorta in una pausa improvvisa e angosciata rispetto al frettoloso e aggressivo corso del canale, che è il segno della passione vitale e dell'energia fremente che percorre luoghi e cose —; e, del resto, il cielo conserva e testimonia il tono consueto e incalzante di urgenza e dominio («il cielo era tutto preso dal sole montante»).

11. *Altri luoghi*

In sintonia con il personaggio («Boarino aveva il nome e il fatto»), l'attività porta con sé il suo spazio:

> governava una stalla, e questa albergava buoi e manze in quantità, e, l'inverno, anche cristiani per via del fiato bovino che è caldo e costa niente e di quella figliola da marito che attirava la gioventù da un miglio lontano (p. 46).

Antica costumanza, certo, come per tutto questo mondo fuschiniano — visto com'è da un «vecchio prete» (16) nella finzione letteraria del «diario» — ha il pregio di ripercorrere perduti sentieri e riprodurre lontane figurazioni sepolte nell'anima e nella memoria; se non fosse che il nucleo attivato di

(16) Vedi n. 2, *Renovatio* 3/1989.

questa scrittura, più che la nostalgia e il rimpianto di vita e di tradizioni, è soprattutto il ritrovamento di un cosmo coassiale di valori unitari e di atteggiamenti, un cosmo « poveretto » e affatto *bello* o idilliaco di per sé, perché non privo di angustie e di contrasti, disgrazie e dolori di ogni sorta, reso più arduo dalla miseria e dalla necessità ciclica delle stagioni, nel bene e nel male: come a dire, che se l'annata grama era portatrice di scarsità di mezzi, per siccità o imperversare *a sproposito* di climi e malattie, ecc. quella normale e generosa esauriva nelle proprie risorse attuali ogni sua possibilità, senza rimedio e senza previsioni... Un cosmo fortemente condizionato dalle vicissitudini della natura, ma forse, come si dice, *a misura d'uomo* — come sembra essere il vero centro fondante della scrittura — essendo l'umano il confine immediato e il perno di reciprocità di relazioni e di contatti... A noi interessa, s'è detto più volte, ma ripetiamo ancora una volta, più che altro ritrovare e definire il *significato finale* (non il contenuto) della scrittura, rintracciati i centri portanti che ne sono condizione e ragione e spinta dinamica interna, i nodi vitali che ne sono sostegno e appello alla natura e storia ed esperienza prelinguistica dello scrittore nel tempo, e che trovano nella scrittura stessa il felice approdo ed occasione.

Qui si delinea un universo composito e, come abbiamo appena osservato, nella pienezza di eventi e mozioni interne che fanno aggio sull'uomo: ambiente, natura e povertà individuali in una catena perfettamente salda e tenuta vigorosa, poverissima certo (« il fiato bovino che è caldo e costa niente ») e che non tiene conto di igiene e profilassi o di altre ragioni, né di programmazioni o di produzione né di « grandi o piccoli numeri », ecc.; ma solo fa quadro *reale* di vita e causa di scrittura compatta e densa di richiami:

> Una stalla nella stagione fredda, coi suoi animali e la sua gente, vale più d'un salotto. L'aria v'è tiepida e caliginosa: le lucernine a olio, appese qua e là lungo i correnti del soffitto, sbadigliano involte nel proprio fumo; s'ode il digrumare perpetuo dei manzi che è come il rumore di una pioggia frequente; e s'ode, anche di tanto in tanto, qualcosa che cade fuori delle poste, placidamente. C'è chi gioca a carte e chi fuma; chi racconta favole e chi dorme col mento sul petto; e c'è il Boarino dappertutto col boccale del vino e un sol bicchiere. Lei fila. Sette, forse, si rode. Eliseo aspetta che l'ispirazione gli parli all'orecchio come usa fare coi poeti (p. 47).

Nessuna motivazione o analisi sociologica e nemmeno naturalistica, uno spazio immediato e proprio, senza gusto arti-

ficiale di bozzetto o di verismo inquinato. Il « placidamente » dà il tono, cioè la notazione chiave di un mondo pacificato (e non inerte, anzi, perfettamente attivo nelle proprie condizioni e necessità, senza oblii o trasformazioni edificanti: solo così, e basta!), dove tutto si tiene nella temperie esatta ed unitaria che lo sorveglia: animali, gente, natura, uomini còlti nello stesso ritmo proprio e normalissimo (« digrumare perpetuo dei manzi che è come il rumore di una pioggia frequente »), assonanze e armonie interne di cose e persone, attese tranquille e insieme vigili, movimenti e gesti alternativi, in piena libertà e autonomia, facili e complessi, rallentati o ansiosi, anche tormentati (« si rode »): un mondo della memoria, certo, ma percepito e descritto nel suo essere, non straziato ma raddolcito nel tempo ritrovato con distaccata storicità:

> Se «*mi volgo indietro*», io che tanto sono andato avanti negli anni da trovarmi solo e solitario e con qualche nostalgia di cuore per la gente che fu con me nella vita e ora non c'è; e se più mi piace di vedermela di qua dov'era che di là dov'è, penso che non mi sarà imputato a colpa o che non sarà gran colpa. Dacché gli occhi non mi chiedono che quiete, sola ricreazione è questa per me: d'inviare la memoria, che m'è rimasta chiara e diligente, in cerca degli amici perduti (p. 29).

Forse, la cosa più importante di questo discorso è il bisogno di essere tutti insieme, di stare uniti nel tempo e nella vita da parte delle cose e degli uomini, degli animali e delle piante: sullo stesso orizzonte che non è sfondo ma ragion d'essere comune e fraterna, visione globale e misurata sugli stessi ritmi. Tale orizzonte, beninteso, non è livellamento panpsichistico o panistico ugualitario o di materialismo deterministico: solidarietà di cose e persone ognuno nel proprio essere condizione e destino, perché a ciascuno è affidata la propria natura e ragione ontologica; con in più, nell'umano, le mozioni della mente e le insorgenze della coscienza:

> Abitava [Angiolino] con la madre una di quelle case da fiocinino che vento e salsedine si contendono a morsi, ché son tirate su a furia di miseria e son poste in cospetto della valle aperta. Ma vedeva più gente quella casa cosiffatta che l'osteria dei Tre Gobbi: perché il nostro malato, tra letto e sdraio, passava il giorno e niente gli era consentito di fare; la madre gli era accanto il dì e la notte, che sembrava la Madonna dei sette dolori: e quel che bisognava al suo vivere e al suo morire la mia gente ed io fino in casa glielo portavamo (p. 61).

Un intreccio di solitudine e di miseria (« Ziridor, che è vita sola ed abita una capanna fatta di falasco e di mota », p. 39) in un ambito naturale spesso ingrato e aspro di violenza profonda e capillare come a intima sfida (« si contendono a morsi ») tra uomini e natura, senza grazia o di ardua pace conquistata contro il male fisico e la minaccia morale e spirituale; ma dove l'uomo protagonista affronta anche da solo la sua parte di vita — non sempre di bene — giorno per giorno, con tutta la propria forza di volontà e di fede nella Provvidenza (« invece, è proprio vero che le vie del Cielo son diverse e lontane dalle nostre vie, perché la Grazia, si può dire, è venuta, ma per mezzo di Angiolino; che non è uomo da sposare », p. 61). Come nell'universo manzoniano e, prima, biblico. Da qui, viene la coerenza interiore di questa narrativa del Fuschini, che noi abbiamo inteso rispecchiare in un aspetto laterale ma non marginale, appunto, ma, precisamente, per vedere di rimbalzo le svolte naturalistiche e ambientali, i moti intrecciati e dialettici di cui gli uomini sono il punto di azione e di convergenza (« nel dopopranzo che cristiani e anguille si stemperano nel sonno »). Deliberatamente, abbiamo lasciato da una parte storie e ritratti, temi e sentimenti, così come la zona motrice delle storie, la persona del narratore e il soggetto del « diavolo ». Abbiamo tentato di svelare l'intima trama della narrativa di Fuschini attraverso una cornice, vista nel suo ruolo fondamentale e attivo o nelle funzioni di figurante e comparsa di mai occultata specularità:

> Insomma, quella sera se ne andò e un'altra ne venne. Me ne stavo, solo e beato, nel mio studiolo a leggermi il *Libro di Giobbe*, quando Serafino mi chiamò dal sagrato, perché andassi con lui a far partita dalla Bajocca. E così la sera appresso e per tante sere quante ne occorrono per giungere a una; in cui la raganella nel fosso agitava il pancino sonoro, perché la primavera era arrivata in valle a fare quel poco che c'è da fare: dar il verde alle betulle, il lucido agli stagni e una toccatina di rosso a quel geranio, che, dentro quel tal vaso, fa da insegna all'osteria. Ed ecco che, essendo uscito sul ponte per il ritorno a fin di serata (la Sara era già salita sul suo cubicolo privato) dalla finestretta fu lasciato cadere un geranio che mi venne addosso ma non era per me. Per la qual cosa, considerando ormai chiusa la briscola che avevo a mezzo col diavolo, dissi a Serafino che non sarei più tornato con lui dalla Bajocca; perché sta male un prete tutte le sere all'osteria, perché le buone regole del *Sinodo* non lo consentono, e questo e quest'altro: dentro, s'intende, il discorso andava *per aliam viam*: « C'è un tal guardiano ormai a custodia dei miei giovinetti, che un prete non vale di più » (p. 66).

A prova della reciproca integrazione di ambienti: osteria-sagrato-studiolo, prete e altri, tempo e primavera e storia in valle con tutta la sua esiguità e discrezione di tratto e colori sfumati ma insieme netti di profili e di forme. La primavera è unificante e benefica a tutti gli effetti su cose, persone e soluzione di vicende esterne ed interne, del sentimento e dell'anima... Come nella vicenda del « povero Sandrino », tutto il mondo fuschiniano è amplissimo e comunitario:

> Il nostro povero Sandrino poteva dirsi senza padre e senza madre; ma ogni casa era la sua, specie quelle dove i bambini erano tanti e le croste del pane più saporite; del resto, una casa veramente sua egli l'aveva, ed era la valle [...] (p. 39).

Per ultima, una veloce filettatura e connotazione del « cimiterino »:

> Ad ogni estate che il Signore mandava a Comacchio, io dicevo di no, *non licet*: in grazia del decoro dell'abito, per riverenza alla tonsura; e anche perché avrò agio assai di far bagni da morto in questo cimiterino, che è in groppa al dosso e gran bevitore di acqua salata (p. 67).

Abbiamo già commentato il resto del brano: qui, una semplice indicazione, ma con la precarietà dell'incidenza e dell'erosione marina, senza altro commento se non implicito rinvio ironico, per un ambiente né quieto né in armonia (del resto, a p. 43: « neppure *morte* se quest'è villana com'è scritto »): acqua salata per il sangiovese...

12. *Uno spazio simbolico: la « finestra »*

Abbiamo isolato, in modo particolare, un luogo denso di complesse dinamiche e di transito figurale sempre investito di insistita carica simbolica. Si tratta della *finestra* (nelle sue varie dimensioni: *finestrina, finestrella,* o perifrasi, « dietro i vetri », ecc.) come varco possibile nelle due direzioni, verso l'esterno e verso l'interno. Nella narrativa di Fuschini i protagonisti vi si affacciano e si muovono nei modi diversi: il narratore stesso e i suoi personaggi, reali e simbolici, l'universo delle cose e la natura, gli uomini e anche gli animali, la vita nel suo avvenire semplice e tra contrasti (anche visione del

nefas per tentazione). punto e soluzione di contraddizioni e conciliazioni come di antitesi. Infine, come tramite di idilli e contatti di ogni genere, in quanto osservatorio che, ai fini della scrittura, si unifica in una speciale mozione ottica e di poetica (punto di vista). E attorno alla *finestra* si istituisce in ogni modo un valico inquieto o spazio del superamento di timidi o ardui rapporti diretti con il reale e con gli altri, oltre la frontiera non facile del sé e i ristretti limiti di comunicazione e di intesa.

Nel racconto *Vado a pescare* (p. 13) — e già altrove trattato — l'esperienza esistenziale discretamente allusa anima una scrittura ribadita su fondamento evangelico. Il « vado piscari » di S. Pietro (*Gv* 21,1-19) mette in moto un ampio episodio, in cui avviene l'apparizione di Gesù risorto ai discepoli presso il mare di Tiberiade. Il brano è denso di implicazioni e di possibili rinvii: la solitudine degli apostoli e la vana pesca, il mancato riconoscimento di Cristo, l'invito alla pesca che risulterà abbondante, l'invito di Giovanni a Pietro, il ricco pranzo sulla riva del lago e la triplice confessione di Pietro con il mandato apostolico. La sequenza è nitida e solenne, un poco incerti i pescatori (« Et nemo audebat discumbentium interrogare ») e con essi Simon Pietro, di cui il Fuschini sottolinea l'inquietudine e la sospensione dell'anima, anche in seguito alle turbolente vicissitudini degli ultimi tempi... (« in mezzo a quel suo gran penare e dubitare »). Anche il narratore sembra a sua volta come sospeso, quasi a trovare plurime ragioni di conforto e giustificazione nella propria forza di pensiero (« con tale persuasione [...] anche considerando [...] non mi penso [...] dico anch'io a me stesso ») e nel riconoscimento e riflessione sulla « evangelica occupazione » (equazione « pescar uomini » e « pescar pesci »), con in eco la parola di Gesù e la verifica dell'amore legata al *munus* apostolico. Ma la decisione costa al prete-scrittore e richiede l'intervento di altre motivazioni (« l'esempio e la licenza, almeno presunta, del primo papa »: « secondo me [...] anche secondo l'apostolo Pietro »). Ed ecco allora — pur confessata come colpa — la riposata descrizione e le operazioni misurate e sapienti dell'andare a pescare, come terapia sperimentale (« nei giorni più smarriti e delusi ») di una felice manifestazione del Cristo risorto, quasi a sanare analoghi dubbi e pene, vuoti e solitudini, essendo superato ogni indugio nella rafforzata contemplazione e certezza delle scene evangeliche (« e un libro nel corbello per compagnia »).

Nel frammento fuschiniano vogliamo mettere in evidenza nel loro contesto giusto tutti gli elementi che confermano la

bontà e la liceità della scelta: fattori soggettivi (« persuasione », « considerazione »), immagini e parole arcane (« Chi vide e le parole che udì »), Cristo e San Pietro; poi, il fondamentale fattore della non valicata zona di pertinenza del dovere parrocchiale (« territorio della mia giurisdizione parrocchiale ») sulla quale, come attraverso lo spazio simbolico e consacrato di una *finestra,* veicolo di sicurezza e di gioioso sostegno, « s'affaccia l'Adriatico », che tale giurisdizione integra e nobilita (« parrocchiano egli stesso egregio e benefico » di provvidenziale e rassicurante condivisione dello spazio proprio (« al buon mare della mia parrocchia »). Sì che la trasgressione non c'è, anche perché l'esperienza è segnata dai tratti del bene: « buon mare », « riposante come tutti i mari » « e che ci si cammina lunghesso con piacere ») e la pace dell'anima e del corpo è ratificata dalla convinzione che il pescare sia « esercizio cristiano dell'aspettare » e prova di infinite virtù... E su tutto, l'apparire dell'immagine protettiva e illuminante del mare, che prolunga e amplifica lo sguardo oltre i limiti poveri di un mondo quotidiano, forse troppo solitario umanamente o forse troppo immobile e consueto, pur nei ritmi instancabili e rinnovati della vita del « minuscolo gregge ». Si spiega l'evasione *sui generis,* nei termini sani che consolano l'anima nella sua abituale compostezza, e, cioè, nell'auspicio dei « sogni e fantasmi della notte » (« Procul recedant somnia, / et noctium phantasmata », come recita l'inno della *Compieta,* che, come spesso in Fuschini, con la parola dei *Salmi,* fa lievitare la scrittura...) — e, se « casti e dabbene, siano i benvenuti » — quasi a spiraglio di un mondo *altro* e più vero e stacco di confidenza solidale ed amico nell'orizzonte modesto e senza variazioni. La ricetta vitale è semplice: « uno spicchio della mia povera vita, un pizzico di libera fantasia e un non so che lucido e stupefatto, e il sogno è bell'e fatto » (p. 17). Tra sogno e veglia, diremmo, tra coscienza e meraviglia, come di un miracolo facile e persuasivo, che non si allontani poi troppo dalla vita e sua quotidianità, ma la conforti e sostenga affabilmente e senza troppo sfarzo d'immagini o dissoluzione del costrutto. Nulla di surreale, ma tocco lieve della *grazia,* appena oltre l'umano... Del resto, un dialogo, appena appena un po' mesto ma sufficiente con l'angelo custode come presenza di fraterna compartecipazione e segno di appartenenza e rifugio:

> Un sogno-visione certo mi piacerebbe; e l'ho desiderato e aspettato, non dico di no; e l'aspetto ancora. Oh, né arcangeli né cherubini o altri simili ministri di gloria: mi basterebbe un angelo senza pretese, di quelli che sono deputati alla custodia delle chiese e delle canoniche di campagna, che diradasse un

> poco il buio attorno a sé tanto da mostrarsi da una finestretta, dal suo mondo al mio: « Son qui; mi chiamo Ultimo, perché dopo di me, angeli non ce ne son più ». Fine. La finestra si chiuderebbe da sé (pp. 17-18).

Si tratterebbe di un messaggero modesto e probabilmente più vicino alla terra che ai trionfi della chiesa celeste, di misura più umana e sufficiente se non addirittura l'Ultimo, nella graduatoria delle supreme gerarchie, ma capace di affermare la propria presenza, dire il proprio nome-grado e basta. Una visione brevissima e senza clamori (« senza pretese », « mi basterebbe »), anzi perfettamente intonata all'ambiente (« di campagna », « finestretta ») anche nelle dimensioni e qualità proprie di chi la riceve, ma ad essa dedicata (« deputata ») o destinata. Anche la rapida sintonizzazione (« la finestra si chiuderebbe da sé ») con le capacità visive dell'osservatore, nei momenti bui della giornata e delle vane attese dell'anima (« desiderato e aspettato [...] aspetto ancora ») quando l'ansia dell'eterno può anche farsi umile balenio di un istante, forse percezione segreta e privilegiata nella caligine del sogno di un semplice fruscio d'ali che sfiorano i confini esigui dello spazio dell'uomo... Allora, la « finestretta » fuschiniana verrebbe ad essere un luogo di tangenzialità con le frange del divino (come il tocco impalpabile della tunica di Cristo), uno spiraglio di luce che potesse risolvere appena (« un poco ») lo spessore oscuro che isola i due mondi...

Nello stesso racconto *I sogni di un parroco* (p. 20) la *finestra* rivela ancora il suo carattere di speranza-tentazione per il prete-scrittore, probabilmente chiuso e recintato in una sua condizione di *servo inutile* e magari segregato in una sua *solitudine intermedia* che, se normalmente si appoggia su una identità certa e voluta, potrebbe a volte sentire nostalgia segreta per un riposo *altro*; anche solo nella libera scelta... che, salvata la necessità dell'« aura ecclesiastica che gli sta bene » e lo tutela, sia come una santa distrazione (17)... Qui, la *finestra* è varco verso un *altrove* che appare anche come *altro di sé* — se per *sé* si intende, come ribadisce il Fuschini, il coincidere pieno e persuaso con una propria figura (sé e la tonaca sacerdotale, sé e la funzione del parroco), che soddisfa interamente le valenze della vita/veglia e che non ammette il contrario, il diverso da sé intesi come colpa o imbarazzo:

> E neppure m'è accaduto mai (o quasi) di sognarmi diverso da quel che sono, re o contadino, o fuori della mia tonaca:

(17) Vedi n. 6, *Renovatio* 3/1989.

reverendo anche lì e in eterno. In giacchetta e pantaloni, credo che non incontrerei anima tanto trasognata nel più strampalato dei sogni, che non mi riconoscesse: «Ma quello è un prete! Guardatelo come muove il passo e come non sa trovare un posto per le mani» (p. 17).

E il sogno sembra trasgressione:

Uno però n'ho fatto, che non so se assolvere o condannare: certo, in quello, io non ero io; mi trovavo cioè fuori di me e della mia tonaca e in atteggiamento non confacente a un parroco, specie se d'età com'io sono. Mi confesso qui *coram populo*, perché ciò mi valga, se colpa c'è, a emendamento e a castigo (p. 20):

sincerità appena filtrata dall'ironia, ma bonaria e con se stesso; o, forse, anche rivolta alle *anime candide* che ignorano l'«omnia munda mundi» citato anche dal Manzoni...

Vediamo nei fatti la situazione e la funzione della *finestra* come luogo di transito e di liberazione:

Tre vecchi sani e saggi e, per quel che si sa e si vede, non privi di congrue soddisfazioni, certe sere sogliono venire sul sagrato, uno dopo l'altro o già in brigata; e, seduti sui calcagni, le pipe a lunga cannuccia ora alle labbra (e splendono) e ora nel pugno (e si vedono languire e sparire), si dànno a conversare tra loro guidati dall'estro e per puro diletto. Argomento, quella sera, era la luna, che qualcuno avrebbe pesato là dov'è; e pare impossibile. Un d'essi, meravigliando, considerava l'entità e la consistenza della stadera occorsa; gli altri non potevano nascondere serie e affettuose preoccupazioni sulla sorte della buona lanterna di tutti. Affacciato alla finestra di cucina non visto, li ascoltavo; solo e vecchio anch'io; e tentato, dolcemente. *Vade retro*, satana.

Ma venne la notte, e sognai. Ero quarto nella compagnia; seduto sui calcagni, la pipa calda ora nel pugno e ora nelle labbra; e protestavo, io più di tutti: «Non si tocca la nostra luna».

Il brano ha una sua leggerezza e grazia incredibile, basta seguire le movenze luministiche della pipa, evoluzioni notturne ed esalazioni di fumo, sullo sfondo massiccio e inquietante della luna... Pure il quadro è semplice: «tre vecchi sani e saggi» — sembrano un gruppo ieratico e di altri tempi; certamente nella loro pienezza di esistenza soddisfatta di misure e di at-

tese, che fumano nella pipa la libertà di sé e del proprio capriccio, la capacità di uscire da se stessi a loro piacimento: anche di seguire un arbitrio o un'improvvisa impennata, lo stimolo urgente del sangue (« estro ») e della passione, la purezza del proprio piacere fondato sulla scelta e sull'occasione. Un *edonismo* lineare e gratuito, in fondo, dolcissimo e vacuo come i discorsi sulla luna... — forse il racconto risale agli anni intorno al 1969, l'anno dell'approdo umano sul satellite? opinioni alternative, incerte considerazioni di opportunità, ecc. sollecitazioni di personali dubbi e timori a tutela delle cose come stanno, ecc. sembrano giacere sul fondo della conversazione dei « tre saggi »... ad essi, del resto, non manca nulla: salute, senno — e non occorre un Astolfo sull'ippogrifo — congrue soddisfazioni, la pipa... e riassumono in sé (anche a nome del parroco-scrittore *absconditus* dietro i vetri) un atteggiamento solo: che la scienza valuti il peso della luna lasciandola stare, considerando anche i problemi connessi di strumenti e di unità di valutazione e di indagine... affetto e paura, certezze viste a repentaglio (« la buona lanterna di tutti » potrebbe soffrirne, adontarsi come casta diana turbata da Atteone...) e abitudini stratificate a distanza, tradizionali definizioni e fiabe...

Ma la *finestra* è identificazione con le visioni altrui, il bisogno di identificarsi e di mescolarsi agli altri, per unire e rafforzare le parole e le voci, i pensieri e le domande comuni...

Altrove, la *finestra* è luogo di conciliazione e di scambio, tramite di risarcimento concreto o compensazione di carità nell'economia della pace e della Provvidenza, anche superamento degli angusti confini dei risentimenti o divisioni umane: a p. 55, la natura esercita sugli uomini la sua violenza, nelle piene dell'Idice (« grosso e arrogante », « squassa », « ruba », « v'entra da padrone », « porta seco »), che modificano le forme del paesaggio e le abitudini delle cose e degli uomini, ma la « furia robusta » è, forse e piuttosto, eccesso di energia e di esuberanza, naturale, comunque, e non nel segno di pura malvagità. Sembra più che altro un errore di prospettiva a suo modo generico e pasticcione per impeto spontaneo creduto generoso e a fin di bene (« si fa una festa »), sia pure ingenuamente, fino al punto di sbagliarsi in buona fede e a convincersi di compiere addirittura un'opera meritoria (« le prestigiose fatiche »), a caricatura del mito erculeo. « Tuttavia, scavezzacollo com'è, ha cuore abbastanza » — come si diceva di certi sbarazzini gioiosi — e cerca a suo modo di riparare al mal fatto. Come se al Fuschini sembrasse male — e quando accade il contrario ne

viene rabbia e delusione (18) — che la natura potesse uscire davvero dai limiti onesti e a senso unico, per follia gratuita o capriccio, per malvagità pura e semplice. E qui, attraverso la *finestra* del ricquilibrio e del pentimento, il bilancio viene riportato in pareggio, nel segno della divina Giustizia:

> Porta infatti intorno alla Gironda lucci e anguille a brigate e a battaglioni [come un lieto fine in cui «arrivano i nostri»!]; e i miei buoni e vecchi amici, pescatori nati come ognuno qui, buttan la lenza ai pesci dalla finestra e dalla finestra entra in casa la provvidenza.

(E osserviamo che la provvidenza si serve di qualcosa di proprio e di connaturato con la qualità *nativa* dell'uomo, facendo ricorso alle sue capacità e costumanze, come se fosse l'uomo da solo a salvarsi...).

In *Raccontini con gli anarchici* la *finestra* è una zona franca, che fa da valico di sentimenti umani e di conciliazione (ma anche solidarietà, o, forse, anche carità) misurabili solo dall'interno dei protagonisti e, certamente, capaci di superare gli ostacoli *previsti* — il modello è sicuramente storico (lo dice il Fuschini stesso: « Romagna piccolissima del quattordici. E perduta », p. 109) e, se non ci richiamasse qualche scivolamento *facile* e pur umanissimo alla Guareschi (sia detto, peraltro, con grande rispetto), potremmo trovarlo anche interessante e non datato. Così, quando il Fuschini dice, dell'« uomo del Consorzio Scoli » (p. 111), che era un « mazziniano alla maniera romagnola, *id est* con devozione », mentre dice oggettivamente il vero, in realtà, vuole fare ricorso ad una ben più profonda notazione su caratteri e temperamenti risentiti in modo diverso dalla passione e dalla convinzione, ma senza mai perdere di vista l'umano; e, nell'umano, le ragioni profonde, appunto, della condivisione delle cose per sentimento di rispetto essenziale reciproco. Non è leggenda, del resto, che il tradizionale e consueto scambio di saluti — almeno in certe aree *dialettali* settentrionali — occulta la gioia dell'incontro con degli auguri non del tutto pertinenti (19) o di segno apparentemente contrario... Ma la violenza è tutta e solo verbale, come un gioco delle parti, senza reali conseguenze, e mantenuto per onor di firma... (del resto si veda l'aggettivo « boccalone »).

---

(18) Vedi *Renovatio* 3/1989, pp. 403-405.

(19) Complimenti del tipo: «Come stai, che ti venga un accidente» o peggio...

Qui, lo scambio di doni tra i due tradizionali contendenti va ben oltre la semplice reciproca soddisfazione di beneficare l'*avversario*... è la non facile distinzione tra idee e uomini; almeno se stiamo alle aggressioni ricevute dagli uomini-simbolo: e in realtà, o ridotti a oggetto-feticcio da sopprimere, o trasformati in vittime da chi, non riuscendo a combattere sullo stesso piano le idee, punisce gli uomini che hanno il torto di credervi...

> E non pertanto può capitare che io trovi un cartoccio di sardelle, stanche per dire la verità, sul finestrino del campanile e che lui trovi un fiasco di sangiovese nel casotto del cane (p. 105-106);
>
> Questa mattina [...] ho trovato sul finestrino le sardelle, e c'era in più un'anguilla che respirava ancora [...] Ripassando davanti al Santissimo Sacramento col cartoccio in mano, ho detto: «Io non so come farete a districare il bene dal male nel cuore degli uomini» (p. 107).

La quale ultima è una bella frase; ma, in fondo, tale atteggiamento sembra rispecchiare sempre il pregiudizio umano, la furia avventata nel giudizio, appunto... Come se Dio dovesse usare le stesse categorie dell'uomo (poveri noi!): ma cfr. come sempre, *Matteo* 13, 24-30, la parabola della zizzania e del buon seme...

Alcune volte, la *finestra* ha anche il segno del *nefas*, portatrice di morte o segno irridente di peccato e di allusione simbolica dei costumi che sono albergati nell'interno: « C'era invece, a guisa d'insegna, sul davanzale di una finestretta volta al ponte, un vaso singolare, che, vecchio, portava gerani, mentre da giovane quel che portasse qui non si dice » (p. 63). Lo spazio alluso è un « localino quasi per bene » di « una tal Bajocca, peccatrice *in diebus suis* da farsi il segno della croce »; ancora, a p. 98: « Pendeva dal gancio di una finestra la pelle impagliata di una coniglia » (la povera Candace dell'autore).

Il mondo fuschiniano comprende tutti gli aspetti dell'umano con giusto equilibrio e senza ottimismo e, normalmente, i suoi personaggi sono semplicemente umani con ingredienti ben dosati del bene e del male; pur prevalendo il *sistema del bene.* Anche nello spazio parrocchiale c'è qualche settore compromesso, come uno spazio definito — almeno teoricamente (o giuridicamente), se per il Fuschini non finisse per vincere l'aspetto propriamente umano, in una visione di sano realismo e prati-

città, che non è confusione dei ruoli o falso ecumenismo. Di qui, il giudizio rimosso e, piuttosto, la comprensione serena per chi cade, con lo sforzo nobile e dovuto della preghiera nella speranza della salvezza, senza, remore, invece, davanti al peccato in sé e per sé...

Così avviene nel racconto *Peccatori pubblici,* dove lo scrittore-parroco narra le sue visite alla campagna rinnovata dalla primavera, senza tacere di idiosincrasie e disagi per l'irrisione dell'*avversario*:

> Per me, dico il vero, fatica di questa più lieta non c'è; o meglio, non ci sarebbe, se, qua e là, con l'altre case dove sono atteso ed accolto, non ci fossero anche quelle dei pubblici peccatori, dove, a norma di *Diritto canonico,* non è consentito di benedire. Davanti a codeste, doglia e dispetto mi prendono; e scorno anche, ché son certo che diavoli quanti ce ne possono stare gremiscono le finestre per il gusto di vedermi andare oltre: « Cuccù, don Antonio, qui stiamo come a casa nostra, e ci chiamiamo legione » (p. 33);

> Un passo dopo l'altro, una benedizione dopo l'altra: « Pace a questa casa e a chi c'è dentro », e a me poveretto; fino a che, giunto al casotto della melonaia, col sentore dell'erbe marcite e degli spugnoli, anche quello del peccato mi torna al naso. V'è infatti, nel vano dell'unica finestra, la faccia pingue e sfatta della Lia, che è vecchia e peccatrice non si saprà mai quanto; e le sue mani, par quasi di *motu proprio,* si muovono appena spennando un pollo (p. 34).

Il percorso è delineato, con esatta scansione, a segnare la comunione tra case-abitanti-sacerdote nel vincolo della pace e della benedizione; come nel ricordo evangelico di *Matteo* 18, 20 (« Ubi enim sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum »). Ma l'irritazione e il dispetto, quando cambia l'atmosfera, si riversano anche sulla scrittura che sembra impregnarsi di acri sentori (« mi torna al naso ») di morte; così come il ritratto della donna risente dell'imbarazzo e della incertezza dell'osservatore: la deformazione morale lascia il segno nella figura, fino a ridurla ad un meccanismo abituale di abuso e di profitto a spese degli sprovveduti (la doppia valenza del sintagma « spennando un pollo »...) e dei poveri... Lia è indovina e cartomante e dispensatrice generosa di speranze e consolazioni a prezzi scontati:

> [...] io, toccato dentro da un sentimento che è insieme di pietà e di compassione, considerando che lei ed io, sia pure in ma-

niera diversa e avversa, ci siamo adoperati tutta la vita in servizio di chi cerca un bene perduto, non so tenermi dal prendere in mano l'aspersorio e benedire dalla finestra: « Pace a questa casa e a voi, Lia ». Quanto a me, in pace ormai me ne torno [...] p. 36):

una visione riconciliata, dunque, dove la pace è nel varco della *finestra,* complesso segnale di transito nei due sensi e sempre a fin di bene — eccetto quei pochi casi, a conferma, in cui si macchia di morte e tracce di male portando repulsione e sgomento. Più spesso, la *finestra* vede un fitto movimento di sentimenti e anche di interessi singolarmente mescolati: a p. 46, il fiocinino a guazzo Eliseo (cioè senza barca e braccato dai guardiani) trova il sistema di sfuggire alle multe con un singolare sistema:

> dare, due anguille quotidiane e mezzanelle; avere, un segno con un mantile appeso fuor della finestra a tempo giusto. E la cosa andava liscia come l'olio, stando le parti al convenuto, quando, una volta che il fiocinino si trovava all'opera nei pressi della casa ed aveva più agevole e quindi meno urgente la fuga, fermò lo sguardo sulla finestra e vide, sopra la bandiera segnaguai, non i baffi a manubrio del Boarino ma le trecce bionde e il viso bianco e rosso come di latte e di vino di sua figlia; cui il sole pendente alla sera guardava diritto e con poca modestia. Bisogna confessare che il mio Eliseo si mise a fare lo stesso, pieno il capo di fantasie mai viste; e che il di più che consumavano gli occhi andava tutto a danno delle gambe che non davano un passo: insomma, quella volta pagò la multa e gli sembrò un guadagno. E lì tornò tutti i giorni, come se la valle non avesse posti più pescosi; e, nell'ora bruciata, mangiare pane e cipolla sotto quella tal finestra, era per lui come essere a nozze; specie se la ragazza, che aveva occhi per vedere e non era di sasso, veniva al davanzale con la scusa d'innaffiare i gerani.

Vita e passioni contrastanti di sopravvivenza, economia esistenziale e sentimento amoroso sottolineano i gesti semplici e abituali di una forte carica e incisione a netto di profili e di forme in sapiente rilievo. L'idillio fuschiniano appare in risalto di movimenti primitivi e taciti, di segni espressivi e di spessore cadenzato, tra urgenza di fuga e ripetitività, materiali poveri ed elementari: *baffi a manubrio, bandiera segnaguai, latte e vino, sole pendente* [...] *guardava dritto e con poca modestia, consumavano gli occhi, a danno delle gambe, pagò la multa, ora bruciata, pane e cipolla, non era di sasso...* Diciamo, un idillio pieno di concentrazione e di impulsi ardenti a sva-

riare quei gesti e quei sentimenti (« pieno il capo di fantasie mai viste », « poca modestia », « sembrò un guadagno », « con la scusa »). E in tutto questo scontro ruvido e dolcissimo (« innaffiare i gerani ») la *finestra* viene a sua volta a gravarsi di responsabilità e di messaggi a scambio di esuberanza di vita e di energie entusiaste (« come essere a nozze »). A p. 54, ancora lo scambio di gesti patetici ed allusivi:

> Nel tempo che seguì quel primo incontro, accaddero fatti che avevano del nuovo e del singolare. La Mira, per esempio, perdeva gli aghi; li perdeva uno dopo l'altro come se li mangiasse: e il chincagliere gliene passava bustine intere dalla finestra; e gratis, perché affermava che, col donare gli aghi, si procacciava le clienti; quanto ai ditali invece, intendeva di provarli lui stesso sul dito essendo quello un articolo di precisione.

Anche qui, le simboliche movenze di un « caro idillio » hanno una loro astuta e rustica grazia, senza tenerezze esibite ed anzi occultate in una sorta di rito privatissimo e di intesa ammiccante, nel quadro della *finestra* galeotta.

A p. 56, invece, la cornice della *finestra* assume le tracce di un mondo *altro* e quasi proibito, una barriera o frontiera di rispetto e di attesa che riceve caratteri persino mitici e favolosi di sapore antico:

> Aveva costei una figliola bianca e rossa che pareva impastata di latte e di vino, alla quale voleva un bene forte e ombroso; e non pativa che le volassero intorno né una mosca né un moscone. Ragione per cui la meschina doveva soggiornare perpetuamente nei piani superiori del mulino; e siccome le sue occupazioni, a parte il bere, non erano più gravi di quelle del padre, imitava le donzelle dei *Reali di Francia* che stan sempre alla finestra (p. 56);

> Lorenzo [...] guardando alla finestra di turno in quell'ora meridiana, s'accorse che anche Lodato, dall'ombra del canneto, s'ingegnava di mandar insieme i suoi poveri occhi per quel verso... [...] due poveracci invaghitisi della luna [...] (p. 57);

> i miei cari innamorati, confinati e dimenticati in un piccolo abituro che dava sulla gran vallea, essendo le macine ferme, passavano essi i giorni alla finestra pieni d'amaritudine e di passione e senza dir verbo (pp. 57-58).

L'idillio avviene qui solo attraverso la benedetta *finestra,* come dire esibito interamente su una linea di confine tra interno ed esterno, che viene ad essere simbolica di incompiutezza e di inquietudine insoddisfatta, di attesa muta e sospesa...

L'idillio, d'altra parte, può avere anche risvolti positivi e senza indugio: « dalla finestretta fu lasciato cadere un geranio che mi venne addosso ma non era per me » (p. 66); quasi un luogo istituzionale, dunque, la *finestra,* come nei tempi antichi e per noi a ricordare il ben più arduo limite di esclusione e distacco delle « rejas » andaluse (le "inferriate"), che erano la barriera estrema della passione celata e resa impossibile: Antonio Machado rivolge una sua canzone ad una misteriosa « enjauladita » (o "piccola prigioniera in una gabbia")... Qui, per esempio, a p. 66, persino con una ironica formula latina: « E guardava egli *per fenestras et per cancellos,* se mai gli fosse dato di mandarle a dire come stava dentro con il ministero degli occhi ». Certamente, la *finestra* viene ad essere un consistente veicolo di seduzione e presa di distanze insieme: « la donna, mutando verso ai propositi, s'affaccia alla finestrina a salutarli: "Siete voi, giovanotti"; e una volta ha le dita sulle labbra e quell'altra ha la mano sul cuore. I Gigioni si fermano a contemplarla con gli occhi umidi dei vitelli in amore; e dopo, per sfogo dell'anima, menano le zappe con un furore mai visto. Le occhiate d'amore che partono dalle stalle inenerirebbero un olmo [...] » (p. 101); « La Pavona chiude la finestrina per sempre; dalla parte dei Gigioni » (quando l'idillio o la seduzione deve subire un brusco arresto...). Codici elementari e messaggi ruvidi, ripetiamo, ma che, attraverso lo spazio protetto e insieme esibito, assumono persino l'aspetto involontario di grottesco o comunque emblematico e patetico risvolto di tempi, in definitiva, legati a cerimoniali e a riti di antica cortesia, con i loro passi obbligati, le cautele e i giochi d'amore senza violenza e pieno rispetto dei ruoli...

Così, a p. 113, il prete-scrittore cerca invano il sagrestano Galaverna che deve coadiuvare nella vigilanza e « pronto intervento » per la piena: « Mando gli occhi a cercarlo nel giro del loro potere, avendo l'ausilio dei chiarori lunari, e lo vedono finalmente nel cortile della vedova. La finestretta è dischiusa perché qualcuno tiene i battenti con le due mani, e il nostro uomo guarda in su [...] Ma questa volta la vedova tira al sodo, e il povero diavolo ci lascia il suo tempo e forse le penne. Intanto spinge le puntigliose parole verso la finestretta con l'aiuto dei gesti; anzi, per quel che vedo, soltanto alla dialettica dei gesti ha affidato l'impossibile mandato di dire alla ve-

dova l'animo suo [...] Quando il Signore volle, la vedova chiuse la finestra assassina, e Galaverna, ricordandosi dell'obbligo suo e di me poveretto, si mise sulla via » (pp. 113-114). Sembra quasi che alla *finestretta* venga attribuito il ruolo principale, forse quello di veicolo comodo e proficuo che, mentre consente scambi e messaggi, lascia al riparo chi è all'interno e tiene a bada chi è all'esterno dal violare oltre i limiti il decoro e la convenienza: gesti e parole conservano la loro sostanza, naturalmente...

Abbiamo lasciato per ultime, perché centrali della poetica fuschiniana e punto di vista, alcune citazioni determinanti del rapporto tra il prete-scrittore e il suo mondo, come da uno speciale osservatorio diretto e senza filtri, che è poi angolo riservato e protetto di uno spazio proprio ma orientato sul resto del mondo, sull'universo intero: e, solo per timidezza, discrezione e rispetto per la libertà degli altri e, nello stesso tempo, insopprimibile bisogno di comunicazione e compagnia, semplicemente è *guardato*, quell'universo, per due ragioni ugualmente fondate e dirimenti: la convinzione essenziale del *prete*-parroco vincolato nel bene e nel male ai suoi affidati; nel segno della stessa compartecipazione e generosa e amorosa prossimità, la *scrittura*, che di esso universo è fedele e felice trascrizione, immediata partecipata contigua o prolungata.

Si veda, d'altra parte, come la *finestretta* sia di pertinenza dello spazio sacro, e ad essa siano collegate iniziative o situazioni che si illuminano a vicenda e in piena consonanza in una sorta di liturgia unitaria che le rende abituali, affatto ovvie o stereotipate, in quanto sempre attraversate di umanità e segni di comunione:

> Una mattina m'ero levato innanzi il giorno e, com'è mio costume, ero sceso nel campanile attraversando la chiesa ancora calda delle orazioni notturne dei santi, e, dopo aver considerato l'aspetto del cielo da una finestretta che mi serve da spècola, avevo tirato un tocco di campana, che è segno del bel tempo; poi, aperta la porta di chiesa [...] (p. 38).

La *finestretta* è qui un luogo o momento ritmato della giornata e punto di partenza per le attese dei rapporti con la comunità e per tutte le iniziative necessarie in una sorta di percorso sacrale di quotidiana liturgia, come per le *Ore* dell' *Ufficio*, verso l'avvio di incontri e doveri: « il mio povero confratello e viciniore (ci salutiamo talvolta con un tocco di campana) » (p. 87); « Questa mattina, disceso sul campanile a dare

il segno del tempo, ho trovato sul finestrino le sardelle, e c'era in più un'anguilla che respirava ancora. Il tempo era bello e ho tirato un solo tocco di campana » (p. 107). Anche, e semplicemente, nella partecipazione alla vita altrui e slancio verso la natura (« dalla finestra, spalancata per amore della brezza di fiume, mi viene addosso il dialogo forsennato », p. 116) e rapporto di conoscenza, pur a distanza; come a p. 73, quando il prete-scrittore lascia il racconto nella scrittura per seguirne un altro nel suo stesso farsi (« e, per quello che io potevo vedere dalla mia finestretta »); magari, avendo se stesso come attore (« [Guiaza] abita di faccia alla canonica, sicché io lo studio dai vetri di cucina e lui tocca ferro quando se ne accorge », p. 105), se non addirittura surreale e sdoppiato narratore - commentatore - protagonista:

> Dalla morte-ombra guardo con straordinario interesse il mio funerale. C'è una finestrina ritagliata sull'umorismo che l'inquadra tutto. Attorno al carro funebre s'azzuffano le voci delle oranti [...] L'anarchico lo vedo distaccato e solo [...] Intanto gli parlo dal finestrino che guarda la vita [...] (p. 125).

In realtà, prima ancora e piuttosto che a queste fantasie ironiche e spettacolari, sempre risentite a compensazione di altre *lotte* o contrapposizioni, la *finestrina* del Fuschini è aperta verso l'avvenire della vita, e tutta rivolta dal dentro al fuori (lo sguardo all'incontrario rischia di trovare l'immobilità e il distacco (« a un parrocchiano che mi scorgesse dal sagrato apparirei, io penso, come dentro una cornice », p. 22), laddove la visibilità del teatro naturale è senza confini e capace di cogliere varietà e sfumature, stabilire confronti e rilevare termini e misure, superfici e qualità di oggetti, contorni e rilievi, istituire metafore e similitudini... e colori, movimenti, gesti, intere sequenze di animali pazientemente e ansiosamente accompagnate dall'occhio che ne segnala e sottolinea i passaggi, ne indovina o ipotizza ragioni e storia:

> Dopo la lettura e il conseguente divagare della fantasia dietro quella e oltre, con qualche pausa smemorata, il mento sul petto; la più parte di quell'ora beata la passo affacciato al finestrino che dà luce alla stanza; unico e di misura tale, che la mia testa l'occupa tutto, salvo gli angoli [...] Dalla cornice, invece, il sagrato pare un palcoscenico di teatro, con i cipressi ai lati come quinte e una alta siepe di sempreverde come scena di fondo; di là da quella, si vede la silenziosa campagna a perdita d'occhio: verdi, molti e diversi, di prati; gialli, vari e numerosi, di stoppie; e lame di acqua lucente tra colore e colore.

> Nelle altre ore del giorno, e specie la domenica, il *palcoscenico* è certamente popolato e animato; in questa, è quasi sempre deserto; se non si vogliono considerare personaggi anche gli animali, come già fece Aristofane nelle sue commedie e com'è giusto. In tal caso dirò che la scena non è mai vuota, perché vi meriggia abitualmente una famiglia di polli [...] Personaggi secondari o, come si dice, di secondo piano, sono cani e gatti [...]

Meno gradita o più conturbante la scena che coglie moti umani o ne intuisce o previene le motivazioni nella scansione grave dell'ora — già segnata a priori, si direbbe, o sorvegliata con cauta sfiducia o prevenzione di antico avviso biblico, pur con meditata prudenza d'intervento e discrezione di partecipazione:

> Ma se entra il personaggio-uomo (a parte s'intende, le chiamate per malati gravi), c'è sotto qualcosa di vietato e di torbido: anime buone e in pace non ne vanno tra la vampa e nell'afa e con quel che di carnale che è nell'aria del dopopranzo estivo; e per te, don Antonio, la siesta è finita [...]

Ancora, a p. 71, nella descrizione di una faticosa levata mattutina, il pausato racconto e sequenza dell'attraversamento della casa parrocchiale conduce alla *finestretta* o punto di osservazione ai fini della scrittura e mozione di poetica:

> Qui una finestretta che s'apre di contro al telonio ministra luce con discrezione, essendo tutta nella protezione di una vecchia e grande mimosa a ombrello, e personaggi a volontà, perché guarda la strada di valle che è sola in parrocchia e fa tutto da sé. Sicché, standomi appostato come il cacciatore nella tinella, aspetto in pace che passi chi deve passare: se è uomo, ho dei fatti per una novella; e se è donna, per una novella e un po'.

L'osservatorio — anche per le dimensioni (« finestretta ») — è certamente limitato, anche se essa è rivolta tutta quanta verso l'immenso esterno, veramente amplissimo sullo spazio come sulla vita (« s'apre, guarda la strada di valle »); ma lo sguardo ne appare come limitato per leggera e fine discrezione (« Ed ora a me e al caso mio di terzo, non incomodo ai vecchietti, che si credono soli, ma a me stesso, che mi sono sentito dubbioso e in forse », p. 23) dell'osservatore turbato e pensieroso e dello spazio stesso angusto (« s'apre di contro al telonio ») e in ombra (« ministra luce con discrezione »). L'os-

servatorio è persino tutelato dall'esterno (« essendo tutta nella protezione », « vecchia e grande mimosa a ombrello ») con ombrosa saviezza; e che lo sguardo sia vastissimo — diciamo sulla valle amorosa e totale del Fuschini — lo conferma la linea prospettica che collega l'occhio alla figura intensa ed universale della valle, come spazio privilegiato e definitivo, nel quale si colloca tutto lo spazio del cosmo fuschiniano: dalla parrocchia al fiume, dalla finestretta all'Adriatico, dal sagrato a tutta la Romagna:

> tutte le sere che vengono al mondo trovano noi seduti dentro un barchino in faccia a sua maestà la nostra cara valle ov'è un vigoroso sentore di terra putrida e di sale che fa bene alle viscere [...] (p. 45).

In tale spazio, come sigla o grafema simbolico a chiave di lettura di esso stesso spazio, modo e ragione di vita e, anche, come perno e cifra segreta della scrittura, si staglia la figura del cacciatore (come del pescatore, persino il fiocinino amato):

> e gli uccelli, zirlando, fischiando e strombettando, ci fan le capriole fin sul capo, profittando del fatto che cacciatori fummo già; ma se ci raggiunge, da vicino o da lontano, il suono di uno sparo, mandiamo giù per la gola il gusto che ci dà, perché cacciatori si nasce e si muore (*ibidem*):

vorremmo dire, pensando alla sporta del pescatore (p. 16) di buon cuore, la cui sporta è al ritorno « più leggera [...] che nell'andata », che nel carniere del prete-scrittore-cacciatore c'è più felicità di racconti e ricchezza di linguaggio che povere prede di selvaggina. Forse, soprattutto oggi, quando « questa valle [...] è stata rifatta in formato turistico da una famiglia di fiocinini e si sente: il profumo dell'anguilla alla griglia incanta l'aria. Non c'è niente da dire. È la vita che ha voltato la pagina ». E la scrittura? Chissà, forse anche quella...

GAETANO CHIAPPINI

QUADRIVIUM EDIZIONI

Via XII Ottobre, 14
C.c.p. 25662164
GENOVA

BRUNERO GHERARDINI, *Nel mondo per Dio - Considerazioni teologiche sugli Istituti Secolari*; pagg. 48, lire 1.500.

— Laicità e secolarità.

— Elaborazione canonica del concetto di laico.

— Gl'Istituti secolari.

— Laicità ed evangelizzazione.

Agli Abbonati di « Renovatio », sconto del 20%

L'UOMO VICARIO DI DIO NELLA CREAZIONE

(Gregorio di Nissa e Giovanni Crisostomo)

Mai come oggi il tema dell'ecologia è vivo e porta con sé discussioni di diversa natura, fino a leggere in maniera distorta il comando biblico all'uomo di dominare la terra.

Scrive J. Monod: « In definitiva, proprio questa distinzione radicale [tra conoscenza ed etica], posta come un assioma, ha creato la scienza. Vorrei sottolineare qui che, se questo avvenimento unico nella storia della cultura si è verificato nell'Occidente cristiano piuttosto che in seno a un'altra civiltà, ciò è forse dovuto, in parte, al fatto che la Chiesa riconosceva una netta distinzione tra il sacro e il profano » (1).

Molto interessante questa *dichiarazione* di Monod che riconosce il Cristianesimo come l'unica religione *non mitizzante* la natura, anche perché replica con chiarezza ai sostenitori della *secolarizzazione definitiva* proprio nei confronti del Cristianesimo.

Come per contrasto A. Moroni scrive: « Per quanto riguarda il concetto di dominio dell'uomo sulla natura, presente nella religione ebraico-cristiana, esso rappresenta una delle componenti di un'etica distorta e con molta probabilità trae la sua origine in una lettura di testi della creazione fatta nel contesto della cultura greco-romana » (2).

Queste argomentazioni soltanto per dar conto dell'esistenza di un problema, quello del rapporto uomo-natura, che chiama

(1) J. MONOD, *Il caso e la necessità*, Milano, Mondadori, 1976, 8ª ed. (l'edizione originale *Le Hasard et la Nécessité* è del 1970), p. 139.

(2) A. MORONI, *Uomo e ambiente. Storia di un rapporto difficile*, in «Studium», Roma, 1987, p. 661.

direttamente in causa il Cristianesimo (3), e che leggeremo all'inizio della riflessione filosofico-teologica cristiana, perché in questa riflessione si trova la chiave di interpretazione del rapporto uomo-natura nel discorso biblico.

Tra i Padri che si potrebbero citare ne scegliamo due, quasi contemporanei (4): Gregorio di Nissa e Giovanni Crisostomo, nei quali il problema, con differente impostazione, è vivissimo.

Proporremo alcuni passi, il cui commento, facendolo scaturire dall'interno, dovrà presentare il tema nella maniera più lineare possibile. Anche perché se per ogni tema si deve dire che i Padri della Chiesa, pur debitori nell'impostazione del discorso filosofico spesso alla tradizione platonica o a quella stoica, in realtà ne danno un'interpretazione teoretica e non filologica, ciò vale forse soprattutto per questo tema perché se è vero che fin dall'origine l'uomo si è adoperato per la trasformazione della natura, come del resto esigeva la necessità di sopravvivere, è anche vero che la natura, oggetto di trasformazione e di dominio è al di fuori del mondo biblico una natura sacra (5), sulla quale l'uomo opera, anche dominandola, ma solo dal punto di vista tecnico e, comunque, instaurando, nel dominio, con essa un rapporto del tutto slegato dal rapporto uomo-Dio.

---

(3) Ritornando all'Articolo di A. Moroni, leggiamo: « L'uomo è passato, in sostanza, da una ampia integrazione iniziale con la natura e da un comportamento di custode amministratore di risorse naturali e di beni culturali a un atteggiamento di dominio e di rapina. Un'interpretazione di questo comportamento di separatezza della dinamica della natura e del conseguente dominio assoluto sulla natura è stata fornita da Lynn-White (1968), che ne ha attribuito l'origine in modo affrettato, all'antropologia ebraico-cristiana » (*ibidem*). È certo che il concetto di *dominio sul mondo* quale si trova nel pensiero ebraico-cristiano è spesso stato distorto. Ma è altrettanto chiaro, come vogliamo dimostrare nel corso del lavoro, che questo tema nel pensiero ebraico-cristiano è presente e si legge, quando lo si legga nella sua verità, come è stato letto, per esempio, in Gregorio di Nissa e in Giovanni Crisostomo, all'interno dell'autentico rapporto dell'uomo con Dio, da cui consegue un preciso rapporto uomo-natura. Proprio i Padri della Chiesa, Greci e Latini, che nascono all'interno della cultura greca o romana, permettono di leggere il tema del dominio dell'uomo sulla natura del tutto al di fuori della cultura classica e radicalmente all'interno della cultura ebraico-cristiana.

(4) Gregorio di Nissa (circa 335-394), il più filosofo dei Cappadoci, Giovanni Crisostomo (nasce tra il 344 e il 354 e muore nel 407), della Scuola di Antiochia, uomo di eccezionale eloquenza.

(5) Cfr. sia per la sacralità del mondo extrabiblico, che per la secolarità del mondo biblico: G. von RAD, *La sapienza in Israele*, Casale Monferrato, Marietti, 1975 (l'edizione originale: *Weisheit in Israel*, è del 1970).

Gregorio di Nissa è più vecchio di circa dieci anni, ma converrà iniziare da Giovanni Crisostomo perché in lui l'uomo è *immagine di Dio* non per altra ragione che quella della vicarietà nel dominio della natura. L'uomo, per Giovanni Crisostomo, come per Gregorio di Nissa è il fine della creazione nel senso in cui gli scienziati parlano di *principio antropico* (6), l'uomo, dunque, « tra le cose visibili è la più eccellente per dignità, per l'uomo sono state create tutte le cose: il cielo, la terra, il mare, o il sole, la luna, le stelle, i rettili, i giumenti, tutte le bestie e gli animali » (Giov. Cris., *In Cap. I Genes. Hom.* VIII, P.G. LIII, 71) (7), che corrisponde al testo gregoriano: « La terra era piena di cose mirabili avendo generato con i fiori i frutti [...] Ogni cosa era nella gioia e vivificata secondo il precetto divino [...] E tutto il tesoro della creazione sulla terra e sul mare era pronto, ma non c'era chi ne partecipasse [...] l'uomo è giunto come compimento [...] perché dalla nascita conveniva fosse il re. [...] Nella creazione dell'uomo il Creatore dell'universo avanza con circospezione [...] stabilisce il fine in grazia del quale è creato, gli costruisce una natura corrispondente e accordata con le sue attività, in ordine al piano che si è proposto » (Greg. di Nissa, *De hominis opificio*, P.G. XLIV, 132 A-C, 134 A, 136 A).

Gregorio, con ciò, afferma l'uomo come fine della creazione, come si legge nel passo immediatamente precedente quello già citato di 134 A: « ... tutti questi beni Dio gettò nei seni della terra come in tesori regali. Poi aggiunse l'uomo perché divenisse il contemplatore e il padrone delle meraviglie che sono in esso, così che attraverso il loro godimento ricevesse l'intelligenza di chi le aveva preparate e attraverso la bellezza e la grandezza di ciò che vedeva potesse investigare la ineffabile e inesprimibile potenza del Creatore ».

Questo passo è certamente tra i più significativi in ordine sia al tema del dominio dell'uomo sulla natura, che al tema del rapporto dell'uomo con Dio: qui sottolineiamo come in esso emerga chiaramente come ci sia identità tra il tema di Dio fine della creazione (Dio non avrebbe potuto creare per un fine diverso da Sé) e quello dell'uomo fine della creazione; infatti in questo passo l'uomo in vista del quale è il creato,

(6) Sul *principio antropico*, che legge la centralità dell'uomo nell'Universo, cfr. N. DALLAPORTA, *Natura e Universo fisico*, in «Studium», Roma, 1987, pp. 583-598.

(7) Cfr. pure *In Genes.* Sermo II, P.G. LIII, 587 dove Giovanni Crisostomo si esprime pressoché con le stesse parole.

proprio attraverso il « godimento del creato » riceve l'« intelligenza del Creatore » e proprio « la bellezza e la grandezza di ciò che vedeva » doveva fargli comprendere la potenza di Dio creatore alla quale doveva ordinare la propria, letta come dono: Dio, dunque, è il fine della creazione, ma questa creazione Egli ha donata all'uomo perché l'uomo Lo conosca sempre meglio e lo riconosca come suo Signore, come suo fine. E l'uomo è la creatura che può raccogliere il senso della creazione e comprendere che l'orientamento della creazione è al suo creatore, egli giunge come ultimo nella creazione perché la creazione è in funzione dell'uomo perché egli sappia con la sua coscienza, con la sua ragione, con il suo amore comprendere pienamente il significato della creazione, che è per Dio.

Entrambi gli Autori sottolineano il primato dell'uomo come primato ontologico: l'uomo appartiene alla creazione, ma ne è il fine, egli è, all'interno della creazione, sovrano. Ma ora è necessario andare alla ricerca del *come* e *perché.*

Giovanni Crisostomo scrive che *Gen* I, 26 dicendo « facciamo l'uomo a nostra immagine e secondo la nostra somiglianza » con *immagine* indica, come si evince dal prosieguo, « ciò che attiene al dominio, non altro » (Giov. Cris., *In Genes.* Hom. VIII, P.G. LIII, 71), cui corrisponde: « non per l'essenza disse immagine, ma per il dominio » (Giov. Cris., *In Genes.*, Sermo II, P.G. LIII, 589).

Giovanni Crisostomo, quindi, non pone, almeno esplicitamente, alcuna questione in ordine alla natura dell'uomo: è la funzione dell'uomo, sorretta certo dalla sua struttura ontologica, di cui, però, Giovanni non tratta, che in questo testo si evidenzia.

Importante, per questa lettura, la disamina, apparentemente estranea a Gregorio, intorno allo stato di *soggezione limitata* della natura dopo il peccato: « quando Adamo sovvertì il comando divino e trasgredì la legge, benevolo Dio, superando il nostro peccato con la sua bontà, non tolse all'uomo tutto l'onore e non lo tolse completamente dal principato » (Giov. Cris., *In Genes.*, Hom. VIII, P.G. LIII, 79); in realtà gli tolse l'impero sugli animali che non gli erano di prima necessità (8).

(8) Cfr. pure fine 78 e inizio 79 dove, dopo aver detto che «quando per la disobbedienza ci venne meno la fiducia di Dio, il nostro principato fu mutilato», ricorda come è la Sacra Scrittura che ci insegna che l'uomo ricevette da Dio il dominio sugli animali (*Gen.* II, 19).

Questa nota sulla limitazione del potere, che, però, non viene tolto è significativa del fatto che senza il dominio della natura (senza esercitare la funzione di immagine) l'uomo non sarebbe uomo: in questo modo si salva quella relazione, costitutiva per l'uomo, di cui Giovanni non parla esplicitamente, ma senza la quale nemmeno per lui ci sarebbe immagine, che sarà il momento centrale per Gregorio.

Un altro argomento del discorso di Giovanni racchiude un significato di grande rilievo « Perché, dunque, quando disse: "Facciamo l'uomo", disse: "e domineranno"? Perché mai "domineranno"? Disse così avendo certo la mente alla creazione della donna!» e parlando della creazione dell'uomo distinta in *maschio* e *femmina* aggiunge: « Maschio e femmina li fece, come a dare ad entrambi la benedizione. E Dio li benedisse dicendo: "Crescete e moltiplicatevi e riempite la terra, e dominatela e comandate ai pesci del mare". Ecco quale eminente benedizione. Infatti, "crescete e moltiplicatevi" è detto anche agli animali e ai rettili, ma "dominate e comandate" è detto all'uomo e alla donna ». E qui il momento decisivo: « Vedi la benignità del Signore: prima di creare la donna, la fa partecipe del comando e la degna dell'onore della benedizione » (Giov. Cris., *In Cap. I Genes.*, Homil. X, P.G. LIII, 86).

Questo, della creazione dell'uomo maschio e femmina è per i nostri due Autori tema molto delicato e questo passo di Giovanni Crisostomo appare tanto più significativo quanto più, nello stesso Autore, è come circondato da passi in cui si avverte che all'uomo maschio e non alla donna Dio ha affidato il comando (9).

Gregorio di Nissa, invece, vede la distinzione della creazione dell'uomo in maschio e femmina come attuata in vista dello « stato presente », espressione nella quale Gregorio indica spesso la situazione dell'uomo dopo il peccato. E proprio il peccato pone l'esigenza per l'uomo di una moltiplicazione al modo degli animali irrazionali: senza il peccato la riproduzione sarebbe avvenuta « al modo degli Angeli » (10). L'essere ma-

(9) Cfr. *In Cap. I Gen.* Homil. VII, P.G. LIII, 73, che dopo aver citato *I. Cor.* XI, 7 e *Gen* III, 16: «ti volgerai a tuo marito ed egli ti dominerà», aggiunge: «Poiché è in ragione del dominio che l'uomo è fatto ad immagine di Dio, non secondo la forma, l'uomo domina tutto, mentre la donna è soggetta». Cfr. pure *In Genes.* Sermo II: «Perché l'uomo si dice immagine di Dio, mentre ciò non si dice della donna? Poiché non si tratta di immagine che sia posta nella forma, ma di immagine che è nel principato, la quale solo l'uomo ha e non la donna».

(10) Questo passo, che ha dato, e continua a dare, origine a discussioni, viene già criticato da San Tommaso (I. 92. 2, resp).

schio e femmina, infatti, per Gregorio è « fuori del prototipo » e, quindi, non può essere costitutivo dell'immagine. Adamo è « nome collettivo » e l'immagine sta nell'umanità, al di là della distinzione dei sessi (cfr. *De hominis opificio*, cap. XVI, P.G. XLIV, 174-185).

Se l'immagine di Dio non è propria della femmina, non lo è nemmeno del maschio: è, quindi, propria dell'uomo e della donna *in quanto umanità*. Di conseguenza è chiaro che il principato nella natura è, in maniera identica, dell'uomo e della donna. Così come sarà nel testo di Giovanni Crisostomo sopra ricordato.

Per Giovanni, come abbiamo visto, proprio la *vicarietà* dell'uomo in ordine a Dio lo *costituisce* immagine di Dio: il mondo è affidato all'uomo, quindi, ed egli, per non perderlo, deve conservarlo, pur trasformandolo, come è previsto nel dominio, nell'ordine in cui Dio lo ha voluto. In Gregorio, mente più speculativa, il problema presenta maggiore complessità, ma anche maggiore chiarezza.

Afferma Gregorio che « il Creatore [...] mostra in noi il suo principato » (*De hominis opificio*, P.G. XLIV, 137 A) (11) e lo mostra, come abbiamo visto, creandoci « a sua immagine ». Dobbiamo ora individuare in che cosa consista l'essere l'uomo immagine di Dio.

È il tema della natura dell'uomo come immagine della natura divina fondamento del discorso gregoriano. Già parlando dell'affidamento del mondo della natura all'uomo, Gregorio scrive: « l'essere immagine della natura che governa tutte le cose niente altro significa che all'atto della creazione sia stata formata una natura regale » (*De hominis opificio*, P.G. XLIV, 135 B). Dobbiamo seguire Gregorio nell'indagine sulla natura umana per comprendere pienamente dove, per lui, sta l'immagine.

Gregorio pone il problema in questo passo: « Con questi fiori [virtù] il demiurgo della propria immagine ha ornato la nostra natura. Se ricercherai insieme anche le altre cose attraverso le quali si delinea la bellezza divina, troverai in que-

(11) Questo passo ci richiama alla mente: *Sir.* XVII, 8: « Ha messo il suo occhio nel loro cuore per mostrare loro la grandezza delle sue opere ».

ste salvata la somiglianza dell'immagine che noi siamo. Intelligenza e Parola è la divinità: in principio, infatti, era la Parola [...] Non lontana da questi attributi è la natura umana. Vedi in te stesso la ragione e il pensiero, immagine dell'Intelligenza e della Parola per essenza » (*De hominis opificio*, P.G. XLIV, 137 B-C).

L'immagine di Dio è, dunque, per l'uomo, la sua propria natura: di conseguenza il rapporto dell'uomo con il mondo dipende e discende in maniera diretta e necessaria dal suo rapporto con Dio. Finché l'uomo accoglie la sua relazione con Dio e la vive fino in fondo, la sua azione sul mondo (il dominio) sarà una azione vera, giusta. Così che non si riesce a capire come, fondandosi sul discorso biblico e sull'interpretazione dei Padri, si possa individuare, quanto al tema del dominare il mondo da parte dell'uomo, un'affermazione, per dirla con linguaggio contemporaneo, antiecologica.

Tanto più che dal punto di vista della *forza fisica*, Gregorio evidenzia l'uomo come *essere inerme* (cfr. *De hominis opificio*, Cap. VII, P.G. XLIV, 140 D-144 A): l'uomo, dunque, non ha che la sua intelligenza, la sua volontà: il suo rapporto con Dio, e Gregorio lo sottolinea, per dominare il mondo. L'uomo non ha fisicamente una forza tale da imporsi. Egli, per il suo rapporto con Dio legge nel mondo ciò che è giusto, razionale: secondo lo schema della creazione.

Il dominio fisico sul mondo non c'è (Gregorio va al di là dell'impostazione di Giovanni Crisostomo che lo vedeva attenuato per il peccato), il dominio è la *capacità di governare il mondo secondo il disegno di Dio*. E chiaramente, per poter attuare questa situazione l'uomo deve essere prima di tutto capace di governare se stesso, di realizzare in sé il proprio essere immagine di Dio. È quel che Gregorio sottolinea quando scrive che « siamo in certo senso genitori di noi stessi, creandoci come vogliamo essere attraverso la nostra volontà » (*De vita Moysis*, II. 3, ed. Danielou (Sources Chrétiennes), p. 108), ciò che non contraddice con il tema della grazia, anzi gli corrisponde, proponendo Gregorio una *sinergia* profonda tra l'azione della grazia divina e la libera volontà dell'uomo.

Ma se Gregorio vede nella ragione, nella libertà, nell'amore, nella espressione della persona, l'immagine di Dio, tuttavia essa non è in sé definibile, posto che la propria natura non è per l'uomo *veramente* conoscibile: « Dicano coloro che ritengono di poter comprendere la natura di Dio nei propri ragio-

namenti se conoscono se stessi, se conoscono la natura della propria intelligenza » (*De hominis opificio*, P.G. XLIV, 153 d-156 A). La natura umana è, dunque, così strettamente legata a Dio (il tema dell'immagine) da non essere, di per sé, fino in fondo conoscibile: « Se infatti la natura dell'immagine si potesse comprendere e il prototipo fosse al di sopra della comprensione, questa contraddizione proverebbe lo scadimento dell'immagine. Ma poiché ci sfugge la conoscenza della natura della nostra intelligenza che è ad immagine del Creatore, ciò dimostra in maniera perfetta la somiglianza con Colui che la domina, esprimendo attraverso il mistero che è in lei la natura inconoscibile » (*ibidem*, 156 B).

In realtà il rapporto dell'uomo con Dio, che è costitutivo dell'uomo, non si definisce (quando in un passo sopra citato Gregorio afferma che attraverso il proprio essere intelligenza e Parola l'uomo comprende il suo legame con Dio, Intelligenza e Parola afferma il rapporto di immagine, non lo definisce) nella sua essenza: se ne afferma l'esistenza, costitutiva per l'uomo, e il suo esplicarsi continuo (anche nel dominio del mondo), affermandosi come *relazione continua* con Dio, da cui scaturisce la relazione con gli altri uomini e con il mondo: la persona umana si evidenzia così come relazione, immagine di Dio, che, Trinità, è relazione.

In questo senso la maggior *semplicità* di Giovanni Crisostomo non è lontana dalla teoreticità di Gregorio: se, infatti, la natura dell'immagine non si definisce nella sua essenza, essa non potrà che definirsi nella sua attività. Come, infatti, dice Giovanni Crisostomo. Resta sempre che il discorso gregoriano, proprio per la sua maggiore teoreticità è più complesso e si caratterizza come quello che è capace di esprimere tutto quanto sull'uomo e sulla sua natura può essere espresso.

In questa dimensione trovano posto anche la lezione gregoriana sull'uomo con la sua statura eretta, con la sua predisposizione fisica al linguaggio e lo spazio che Gregorio dà alla problematica scientifica (che però non si richiede per *giustificare* la creazione).

Ci limitiamo all'essenziale e cioè ad evidenziare come in Gregorio si affermi la *logicità* dell'uomo come sua caratteristica principale, secondo l'espressione del *De hominis opificio*: « logikón toúto zóhon o Anthropon », che Gregorio riprende altre volte nelle sue opere e che abbiamo proposto di tradurre

« essere linguistico » con le conseguenze che se ne deducono (12).

È la scelta del male la negazione del rapporto che Dio ha voluto con l'uomo. Se noi, con un atto di libera scelta, neghiamo il rapporto con Dio (ciò che è possibile per la libertà) roviniamo anche il nostro rapporto con il mondo perché il rapporto Dio-uomo, Dio-mondo, uomo-mondo sono talmente intrinseci l'uno all'altro da essere, relativamente all'uomo, aspetti di un unico rapporto.

Se noi introduciamo un radicale capovolgimento di questo rapporto con Dio, capovolgiamo il rapporto con il mondo e la stessa azione che noi compiamo nel confronti del mondo è radicalmente diversa a seconda della lettura che noi facciamo con Dio o senza Dio, del nostro rapporto con il mondo. E della lettura che noi facciamo, con Dio o senza Dio, del nostro rapporto con Dio. Perché il rapporto con Dio non è un rapporto che noi possiamo istituire, il rapporto con Dio permette la nostra presenza nel mondo: di conseguenza possiamo leggerlo negando la nostra dipendenza da Dio, ma ciò ci porta alla dipendenza dal mondo.

L'uomo è rapporto, è legame, l'uomo non può stare da solo, deve stare con il suo mondo, ma o lo domina perché accoglie nel mondo il disegno di Dio o diventa schiavo del mondo.

La lettura dei Padri ci porta a considerare l'aspetto che oggi chiamiamo *ecologico* nella stessa dimensione dell'uomo: la scienza, l'ecologia non sono espressioni dell'uomo che possono essere o non essere, appartengono all'umanità dell'uomo, sono l'umanità dell'uomo. E l'umanità dell'uomo va nella direzione nella quale è stata creata oppure accade una frattura nel rapporto uomo-Dio, che per quel che attiene al mondo è un capovolgimento per cui, come abbiamo visto, è il mondo che domina l'uomo.

Abbiamo un punto di riferimento preciso per la nostra azione nel mondo: il nostro essere con Dio: se il rapporto con Dio è vissuto nella verità, anche il rapporto con il mondo è vissuto nella verità. Ciò non vuol dire che il mondo non possa essere trasformato, ciò non vuol dire che la scienza debba essere fermata. Sant'Agostino dice « ama et fac quod vis » e sa

(12) Cfr. B. SALMONA, *Logos divino e logos umano. Metafisica della parola in Gregorio di Nissa*, in « Renovatio », Genova, 1986, pp. 235-250.

bene che cosa vuol dire: rimaniamo nella verità del nostro rapporto con Dio e il mondo ci si svelerà. Questo non vuol dire che non dovremo faticare per comprenderlo e per organizzarlo, però il mondo ci si svelerà. Altrimenti non solo il mondo non ci si svelerà, e l'uomo diventerà qualche cosa che il mondo domina e non nella maniera in cui Giovanni Crisostomo parlava degli eventi naturali che in qualche modo si sovrappongono all'uomo perché l'uomo ha peccato: l'uomo diventerà schiavo dell'opera delle proprie mani.

L'uomo, dunque, immagine di Dio governa e trasforma il mondo tenendo come punto di riferimento se stesso perché egli è rapporto con Dio: il libro stesso della *Genesi* (II, 19-20) afferma il dominio dell'uomo sulla terra: « Allora il Signore Dio plasmò dal suolo ogni sorta di bestie selvatiche e tutti gli uccelli del cielo e li condusse all'uomo per vedere come li avrebbe chiamati: in qualunque modo l'uomo avesse chiamato ognuno degli esseri viventi, quello doveva essere il suo nome. Così l'uomo impose nomi a tutto il bestiame, a tutti gli uccelli del cielo e a tutte le bestie selvatiche... ».

Ma i Padri trattano il tema partendo piuttosto da *Gen.* I, 26 e ciò è significativo: Gregorio di Nissa e Giovanni Crisostomo, e gli altri padri che qui non abbiamo potuto ricordare, hanno qualcosa da dire anche all'uomo d'oggi, almeno gli indicano quell'unica via per il rapporto uomo-mondo, nella quale ogni via di ogni tempo trova necessariamente il proprio fondamento.

BRUNO SALMONA

OMISSIONE DELLA LETTURA DEGLI ARTICOLI DEL CODICE CIVILE NELLA CELEBRAZIONE DEL MATRIMONIO CANONICO: QUALI EFFETTI PER LA TRASCRIZIONE?

1. *Introduzione.*

L'art. 34 del Concordato del 1929 affermava al 3° comma che « subito dopo la celebrazione il parroco spiegherà ai coniugi gli effetti civili del matrimonio, dando lettura degli articoli del codice civile riguardanti i diritti ed i doveri dei coniugi e redigerà l'atto di matrimonio, del quale entro cinque giorni trasmetterà copia integrale al Comune, affinché venga trascritto nei registri dello stato civile ». Anche oggi l'art. 8 dell'Accordo di Modificazione del Concordato ribadisce la stessa disposizione della lettura (1). E così pure l'art. 8 della legge matrimoniale (LM) del 27 maggio 1929, n. 847 prescrive che « il ministro del culto, davanti al quale è celebrato il matrimonio, deve spiegare agli sposi gli effetti civili del matrimonio, dando lettura degli articoli 130, 131 e 132 del codice civile » (adesso gli artt. 143, 144 e 147). Inoltre l'art. 10 della stessa LM rileva che se l'atto di matrimonio non contiene la menzione della eseguita lettura degli articoli (prescritta dall'art. 8) l'ufficiale dello stato civile deve sospendere la trascrizione e rinviare l'atto per la sua regolarizzazione.

Ora il problema è quello di vedere il valore di questo adempimento concordatario (2) per stabilire le conseguenze della

(1) L'art. 8 del nuovo Accordo afferma infatti che « Sono riconosciuti gli effetti civili ai matrimoni contratti secondo le norme del diritto canonico, a condizione che l'atto relativo sia trascritto nei registri dello stato civile, previe pubblicazioni nella casa comunale. Subito dopo la celebrazione, il parroco o il suo delegato spiegherà ai contraenti gli effetti civili del matrimonio, dando lettura degli articoli del codice civile riguardanti i diritti e i doveri dei coniugi ».

(2) Circa la collocazione della lettura artt. cod. civ. nella celebrazione del matrimonio religioso, il momento più opportuno per effettuare tale lettura

sua eventuale omissione nel procedimento di trascrizione. Mentre una parte della dottrina e della giurisprudenza (3) ritiene che questa formalità rivesta carattere di essenzialità, con la conseguenza della inammissibilità della trascrizione del matrimonio ove la lettura fosse mancata, un'altra cospicua parte di dottrina e giurisprudenza (4) ritiene che tale formalità non sia determinante ai fini della trascrizione.

Vediamo perciò di richiamare alcuni principali orientamenti dottrinali e giurisprudenziali per cercare poi una soluzione soddisfacente al nostro problema.

---

dovrebbe essere alla fine di tutta la celebrazione nuziale, vale a dire al termine della Messa, prima che i novelli sposi firmino l'atto di matrimonio (e non a metà celebrazione dopo lo scambio del consenso).

E questo non solo quando il sacramento del matrimonio venga celebrato con la Messa rituale propria, ma anche quando venga celebrato all'interno di una festività liturgica (così il Protocollo 896/88 del 9 agosto 1988 della Congregazione del Culto divino, in risposta ad un mio dubbio sulla possibile diversificazione, tra Messa propria degli sposi e Messa festiva, per stabilire che la lettura avvenga alla fine di tutto il rito soltanto nel primo caso).

La ragione di questa scelta risiede nell'esigenza di rispettare meglio l'unità di tutta l'azione liturgica. Infatti anche la rubrica n. 32 del Rito del Matrimonio (ed. tipica italiana) prevede che dopo il rito nuziale e lo scambio degli anelli si prosegua con la preghiera universale o dei fedeli.

(3) V. VASSALLI, *Lez. di dir. matrim.*, Padova 1932, p. 144 e ss.; FALCO, *Corso di dir. eccl.*, Padova 1935; RAVA, *Lez. di dir. civ. sul matrim.*, Padova 1935; MAGNI, *Effetti civ. del matrim. can.*, Padova 1948, p. 92 e ss.; GANGI, *Matrim.*, Milano 1953, p. 213 e ss.; JEMOLO, *Matrim.* (in AAVV, *Tratt. di dir. civ.*, a cura di F. VASSALLI, vol. III, tomo 1°, fasc. 1), Torino 1961, p. 287 e ss.; FINOCCHIARO, *Del matrim.* (in AAVV, *Comm. del cod. civ.*, a cura di A. SCIALOJA e G. BRANCA), Bologna-Roma 1971, p. 330 e ss.; LARICCIA, *Dir. eccl.*, Padova 1982, p. 242; cfr. in giurisprudenza: Trib. Livorno, 7 marzo 1950 (*Dir. Eccles.*, 1950, 533 e ss.); Trib. Piacenza, 25 febbraio 1953 (*Foro Pad.*, 1954, I, 334 e ss., con nota di E. ONDEI); App. Roma, 16 luglio 1973 (*Dir. Eccles.*, 1974, II, 119).

(4) V. JEMOLO, *Giur. It.*, 1929, IV, 279 ss.; D'AVACK, *Lettura degli artt. cod. civ. nella leg. conc.*, Roma 1931; BACCARI, *Efficacia civ. del matrim. can.*, 1939, p. 118 e ss.; OLIVERO, *Lez. di dir. eccl.*, Torino 1963, p. 314 e ss.; CIPROTTI, *Dir. eccl.*, Padova 1964, pp. 270-271; DEL GIUDICE, *Manuale di dir. eccl.*, Milano 1964, p. 260 e ss.; PETRONCELLI, *Manuale di dir. eccl.*, Napoli 1965, p. 542; BERTOLA, *Il matrim. relig. nel dir. can. e nell'ordinam. conc. it.*, Torino 1966, p. 223 e ss.; SPINELLI, *La trascrizione*, Milano 1975, pp. 73 e ss. e 77; SANTOSUOSSO, *Il matrim. (Delle Pers. e della Fam., Comm. del cod. civ.)*, Torino 1981, pp. 79-80; cfr. in giurisprudenza: Trib. di Milano, 20 marzo 1933 (*Dir. eccles.*, 1933, 291); App. Roma, 2 maggio 1933 (*Dir. eccles.*, 1933, 450); App. Milano, 23 giugno 1933 (*Dir. eccles.*, 1933, 530); Trib. Patti, 25 febbraio 1948 (Dir. eccles., 1949, 386); App. Genova, 9 luglio 1958 (Foro It., 1959, I, 1557 e ss., con nota di T. MAURO).

2. *Stato della dottrina.*

Tra le varie tesi della dottrina cercherò di riassumere quelle più interessanti: iniziando dal fronte della dottrina che considera la lettura artt. cod. civ., una formalità essenziale, passerò poi all'altro che considera tale lettura una formalità non essenziale.

Il Finocchiaro (5), a sostegno della sua tesi, cita dapprima l'art. 6 del R.D.L. 17 novembre 1938, n. 1728 (abrogato dall'art. 1 d.l.lt. 20 gennaio 1944, n. 25) il quale, oltre a dichiarare intrascrivibile nei registri dello stato civile il matrimonio canonico celebrato tra un « cittadino italiano di razza ariana con persona appartenente ad un'altra razza », al 2° comma vietava al ministro del culto, davanti al quale fosse celebrato tale matrimonio, la lettura artt. cod. civ. e, al 3° comma, prevedeva la punizione (con ammenda da Lire 500 a 5.000) dei ministri di culto che avessero violato la prescrizione. Da ciò sembrerebbe che il legislatore abbia considerato la lettura dei tre articoli come qualcosa di essenziale. E l'importanza di questo argomento non sarebbe sminuita dal fatto che, in epoca successiva all'abrogazione della legislazione razziale, l'art. 4 d.l.lt. 19 ottobre 1944, n. 306 consentì la trascrizione di tali matrimoni (celebrati in *facie Ecclesiae*) senza la lettura artt. cod. civ. Infatti questa norma, sempre secondo il Finocchiaro, era del tutto eccezionale perché attribuiva efficacia civile a dei matrimoni che, al tempo della loro celebrazione, non potevano produrre alcun effetto civile. E così pure la norma dell'art. 21 LM che, consentendo la trascrizione dei matrimoni canonici celebrati prima della legislazione concordataria, doveva necessariamente ammettere l'eccezione della mancata lettura.

Inoltre viene ricordato dal Finocchiaro come il n. 24 della Istruzione del 1° luglio 1929 della S. Congregazione dei Sacramenti, nella sua originaria stesura, non prevedesse (come fu previsto) che la spiegazione degli effetti civili del vincolo avesse luogo in Chiesa, ma aveva disposto che tale formalità fosse adempiuta in sacrestia o nell'ufficio parrocchiale. Ma furono proprio queste previsioni ecclesiastiche a determinare i delegati del governo italiano a chiedere maggiore attenzione alla formalità della lettura, considerata come solennità di grande importanza anche dal Capo del governo (6).

---

(5) FINOCCHIARO, *ibidem.*

(6) FINOCCHIARO, *ibidem*, p. 334.

Sempre secondo Finocchiaro poi non sarebbe esatto far riferimento alla celebrazione del matrimonio civile (ove la mancata lettura non è motivo di invalidità del matrimonio) per consentire analogicamente alla celebrazione religiosa, ove la lettura fosse mancata, di conseguire comunque gli effetti civili. Questo perché, nel caso del procedimento di trascrizione del matrimonio canonico, bisogna tener conto delle particolari norme concordatarie operanti in materia. Senza contare che l'art. 10 LM richiede che l'ufficiale ecclesiastico attesti di aver eseguito la lettura (cosa non prevista per l'atto di matrimonio civile).

Inoltre secondo questo A. non avrebbe rilevanza il fatto che la lettura, nel caso del matrimonio canonico, segua la formazione del vincolo, mentre, nel matrimonio civile, preceda lo scambio del consesso. Sostanzialmente per Finocchiaro vi sarebbe, nel caso dell'irregolarità della omessa lettura nel matrimonio religioso, non una sanzione a carico del ministro di culto (perché egli, pur adempiendo ad una pubblica funzione civile, non è un organo della pubblica amministrazione statuale) ma una sanzione, ancor più grave, diretta a influire sulla validità civile del vincolo. E questa peggiore sanzione sarebbe pienamente giustificata perché « il ministro del culto, che adempia alla stessa formalità, non solo persegue questo scopo, ma, data la cerimonia radicalmente diversa (per il funzionario che la presiede e per il luogo) in cui avviene la lettura di tali articoli, evoca con essa simbolicamente l'autorità dello Stato e della legge civile, altrimenti assente in quella sede » (7).

Il Finocchiaro nota poi che (anche per la prassi ecclesiastica di procedere alla lettura anche nella celebrazione di matrimoni esclusivamente religiosi) l'esistenza della formalità in esame non esclude la prova contraria riguardante la volontà delle parti di non volere gli effetti civili, « ma se la presenza della formalità in esame ha questo significato limitato e condizionato, è, per contro, la sua mancanza ad avere un significato preciso ed inequivoco » (8).

Dunque per Finocchiaro se la lettura è avvenuta ma ne è stata omessa la menzione nell'atto, *nulla quaestio*, perché l'ufficiale dello stato civile potrà richiedere al parroco un altro atto regolarizzato, ma se la lettura non fosse stata effettuata

(7) FINOCCHIARO, *ibidem*, p. 337.

(8) FINOCCHIARO, *ibidem*, p. 339.

il parroco non potrebbe regolarizzare l'atto, giacché attesterebbe il falso, perciò la trascrizione non potrebbe avvenire (ed essendo previsto che la lettura venga fatta « subito dopo la celebrazione» non si potrebbe ammettere una nuova specifica convocazione delle parti da parte del parroco) (9).

Per il Vassalli (10) invece la disposizione dell'art. 10 LM importa soltanto che la trascrizione del matrimonio religioso non possa essere effettuata fino a che nell'atto di matrimonio non risulti la menzione dell'eseguita lettura.

E nel caso che la lettura non abbia avuto luogo nel momento della celebrazione potrà seguire in tempo successivo, in modo che il ministro di culto possa sempre aggiungere la menzione della formalità nell'atto di matrimonio. Si tratterebbe perciò di una condizione da osservarsi per la trascrizione, e non già per la formazione del vincolo matrimoniale. Per il Vassalli dunque, nel caso di morte improvvisa di uno degli sposi dopo la celebrazione del matrimonio ma prima della lettura artt. cod. civ., il vincolo, anche se perfetto dal punto di vista del diritto canonico, non potrà conseguire i suoi effetti civili (11).

Per il Magni « mentre nella cerimonia di celebrazione una dichiarazione autonoma e solenne della volontà degli effetti civili da parte degli sposi non ha alcun rilievo formale autonomo, l'accertamento del ministro ha un rilievo di tal genere: egli deve compiere un atto, che presuppone quell'accertamento e ne costituisce una solenne, pubblica, autonoma attestazione. Tale atto è la lettura degli articoli » (12).

E poi ancora « la lettura è l'evocazione simbolica dell'autorità dello Stato: non è un'istruzione ai nubendi ma ha un valore formalistico, è una solennità posta, sia pure accessoriamente alla celebrazione canonica, in un negozio consensuale solenne nel quale le solennità hanno per lo più valore inderogabile » (13). Anche per il Magni poi il valore della lettura artt. cod. civ. è maggiore nel matrimonio canonico rispetto a quello civile, quindi non può essere applicato analogicamente

(9) FINOCCHIARO, *ibidem.*, pp. 340-341. E la trascrizione per Finocchiaro non potrebbe neppur essere ordinata dal tribunale su ricorso delle parti.

(10) VASSALLI, *ibidem.*

(11) VASSALLI, *ibidem*, p. 149.

(12) MAGNI, *ibidem*, p. 93.

(13) MAGNI, *ibidem*, p. 93.

alla celebrazione religiosa il carattere di semplice irregolarità dell'omissione della lettura proprio della celebrazione civile.

Inoltre questo A. osserva che non è vero che se lo Stato avesse voluto rendere inderogabile la lettura avrebbe delegato ad un funzionario dello Stato e non al parroco tale incarico, perché in ogni caso anche un privato può, in certi casi, compiere atti riferibili ad una pubblica funzione (e così pure un organo di Stato estero può farlo in territorio altrui). Così pure per il Magni non sarebbe inoppugnabile l'argomento (espresso a favore della non essenzialità della lettura) che manchi nella legge civile qualsiasi sanzione contro il parroco che ometta la contestata formalità. Infatti se si considera pubblica la funzione attribuita al parroco saranno possibili delle sanzioni normali e più gravi. Intanto, che manchino le sanzioni minori, le ammende ecc. non dice gran che, in quanto l'art. 142 c.c. afferma che le sanzioni ivi stabilite (artt. 134-142) non si applicano quando si dia il caso di applicarne di più gravi. Ed essendo la lettura artt. cod. civ. un obbligo, un dovere d'ufficio, la sua omissione potrebbe comportare addirittura per il parroco la responsabilità penale per indebito rifiuto od omissione di atti d'ufficio (combinato disposto artt. 328 e 357 c.p.).

Secondo Magni poi la ragione della svalutazione del valore della lettura dipenderebbe anche dalla convinzione che la volontà degli effetti civili da parte dei nubendi non avrebbe alcuna rilevanza sostanziale. « La nostra opinione, favorevole all'inderogabilità e contestualità della lettura si ricollega sia al concetto dell'autonomia del requisito della volontà degli effetti civili, sia a quello che inserisce l'attività del parroco in un procedimento amministrativo considerandola esercizio di funzione amministrativa civile. ...(E) una volta ammesso che la volontà della trascrizione da parte dei nubendi sia elemento essenziale e inderogabile, il valore della lettura ha una funzione evidente » (14). Tuttavia il Magni ritiene (imprevedibilmente), alla fine delle sue argomentazioni, che se la lettura venisse indebitamente omessa dal parroco, oltre la sua responsabilità civile e penale, non vi dovrebbero essere altre conseguenze, in quanto tale irregolarità si dovrebbe considerare sanabile in base al principio della conservazione degli atti giuridici. « Infatti in questo caso se sia raggiunta la prova che la volontà degli effetti civili vi è stata al momento della celebrazione è evidente

(14) MAGNI, *ibidem*, p. 97.

che l'irregolarità riguarda solo la forma e il documento e non la sostanza negoziale » (15).

Jemolo (16), modificando la sua precedente opinione (vedi nota n. 18), ritiene di ravvisare l'essenzialità della lettura da precisi elementi testuali legislativi. Infatti mentre l'art. 34 del Concordato afferma che la lettura deve essere fatta ai « coniugi », l'art. 8 LM afferma che il ministro del culto deve far lettura agli « sposi »: questo lascerebbe supporre che per la LM le parti non siano ancora, giuridicamente, coniugi, e che li diventino dopo la lettura artt. cod. civ. Inoltre per Jemolo vi sarebbe un elemento insuperabile nell'art. 10 LM, perché « se il parroco non può dichiarare nell'atto di matrimonio che è stata effettuata la lettura dei tre articoli, segue una sospensione *sine die* della trascrizione: ciò che equivale a dire che il matrimonio non consegue mai gli effetti civili » (17).

Ma è proprio questo A. che, avendo cambiato opinione, ci permette (con un'inversione cronologica) di passare all'altra parte della dottrina che considera non rilevante l'omessa lettura.

Jemolo in un precedente articolo (18) sosteneva infatti che la lettura artt. cod. civ. fosse un elemento aggiunto alla celebrazione del matrimonio e pertanto non essenziale. E nel caso della morte del sacerdote o di uno degli sposi dopo la celebrazione, e prima della lettura degli articoli, l'A. preferirebbe « sacrificare » l'art. 10 LM e non l'art. 5 della stessa LM (« Il matrimonio celebrato davanti un ministro del culto cattolico, secondo le norme del diritto canonico, produce, dal giorno della celebrazione, gli stessi effetti del matrimonio civile... ») (19).

Jemolo inoltre sosteneva (partendo dalla premessa che è inammissibile configurare una celebrazione canonico-civile consistente nella celebrazione canonica e nella lettura artt. cod. civ.) che la lettura eventualmente omessa nella celebrazione potesse aver luogo anche dopo giorni o settimane, risalendo sempre gli effetti civili del matrimonio alla celebrazione, salvo il rispetto ai diritti quesiti dei terzi (art. 14 LM 3° comma) (20).

---

(15) MAGNI, *ibidem*, p. 98.
(16) JEMOLO, *Matrim.*, *ibidem*.
(17) JEMOLO, *Matrim.*, *ibidem*, p. 290.
(18) JEMOLO, *Giur. It.*, *ibidem*.
(19) JEMOLO, *Giur. It.*, *ibidem*, col. 279.
(20) JEMOLO, *Giur. It.*, *ibidem*, col. 283.

Per lo Spinelli (21) la considerazione più convincente per ritenere la lettura artt. cod. civ. non richiesta *ad substantiam*, ai fini della trascrizione, emergerebbe dal fatto che il legislatore ha affidato tale lettura all'organo ecclesiastico, « il quale oltre a non essere pubblico ufficiale, appare completamente estraneo all'organizzazione statale e, pertanto, nei suoi confronti non possono essere previste sanzioni in caso di trasgressione...: se il legislatore avesse voluto considerare la lettura una formalità essenziale, avrebbe dovuto delegarla ad un funzionario dello Stato » (22). Inoltre non essendo la lettura una formalità essenziale nella celebrazione del matrimonio civile (23), e non esistendo una norma particolare che attribuisca a questa formalità un valore diverso nella celebrazione concordataria, si deve ritenere che la lettura abbia, per analogia, il medesimo valore che ha nella celebrazione civile (24).

Il Baccari (25), dopo aver brevemente esposto le ragioni principali dell'opposta dottrina, afferma che precludere in questo modo la trascrizione significa non avere completamente « mentalità concordataria ». Anche per questo A. il valore della lettura o è uguale nelle due celebrazioni, civile e religiosa, o è maggiore nel matrimonio civile, perché deve precedere la manifestazione del consenso dei coniugi. Ed ecco come conclude le sue valutazioni Baccari: « Ho detto che coloro i quali sono di avviso contrario non hanno quella mentalità concordataria necessaria per chi deve interpretare le norme emanate in appli-

---

(21) SPINELLI, *ibidem*.

(22) SPINELLI, *ibidem*, p. 77.

(23) Lo SPINELLI aggiunge anche che, mentre nel matrimonio civile la lettura artt. cod. civ. deve precedere la celebrazione, nel matrimonio canonico deve seguire la celebrazione, « pertanto essa o ha funzione analoga in tutti i casi di matrimonio, senza tener conto se preceda o segua la celebrazione, ovvero, se ha una funzione diversa a seconda del momento in cui viene eseguita, logicamente avrà maggiore importanza quando precede la celebrazione », così SPINELLI, *ibidem*, pp. 74-75.

(24) Inoltre lo SPINELLI ricorda, più in generale, che è stato notato come il legislatore, per realizzare il proposito di dare rilevanza civile al matrimonio canonico, avrebbe potuto stabilire un sistema di procedimento più semplice. Ma le probabili ragioni di questo inutile formalismo vanno ricercate sia nel fatto di tutelarsi da eventuali reazioni della pubblica opinione per la larga concessione fatta alla Chiesa, mascherando così l'ampiezza delle rinunce che lo Stato compiva, e sia nel ricordo ancora vivo delle legislazioni degli stati pre-unitari che prevedevano un matrimonio « canonico-civile ». Invece, a parte queste « incrostazioni politiche », con il Concordato viene riconosciuta, sostanzialmente, efficacia civile al matrimonio canonico in quanto tale. Così SPINELLI, *ibidem*, p. 33 e ss.

(25) BACCARI, *ibidem*.

cazione del Concordato; essi cercano di limitare l'efficacia civile del matrimonio canonico, proprio contrariamente a quello che è il concetto fondamentale e predominante del Concordato » (26).

Per Olivero (27) la carenza della lettura degli obblighi del matrimonio costituisce una irregolarità, anche riprovevole, ma niente affatto compromissiva della efficacia civile del matrimonio. Anche perché « la nullità per inosservanza di forme non può esser pronunciata se non è comminata dalla legge, e qui non lo è; oppure se trattasi di requisito formale indispensabile per il raggiungimento dello scopo dell'atto (art. 156 c.p.c.), e neppure questo estremo qui si riscontra » (28).

Petroncelli (29) sostiene che se la LM parla semplicemente di regolarizzazione dell'atto, vuol dire che essa presume valida la celebrazione del matrimonio.

Bertola (30) argomenta che la lettura dei tre articoli non costituisce né un elemento della celebrazione né un presupposto assolutamente necessario per la trascrizione. A meno che, in determinate fattispecie, tale mancanza possa assumersi come elemento per accertare la volontà delle parti di volersi unire solamente col vincolo religioso.

Per il Santosuosso (31) l'art. 10 LM, nel caso di omessa menzione della eseguita lettura artt. cod. civ., se è vero che parla di restituzione dell'atto per la sua regolarizzazione è altrettanto vero che proprio usando il termine di atto irregolare si riferisce chiaramente alla mancanza di un elemento che non pregiudica la validità dell'atto stesso.

Inoltre l'A. cita un illuminante passo della Relazione governativa alla LM in cui si afferma chiaramente che non si è voluto prevedere un sistema rigidamente formalistico, ma (per la ferma intenzione di dare al Concordato la più larga applicazione possibile e per l'opportunità, in una materia di così delicato interesse sociale, di togliere ogni incertezza sulla costi-

(26) BACCARI, *ibidem*, p. 120.
(27) OLIVERO, *ibidem*.
(28) OLIVERO, *ibidem*, p. 316.
(29) PETRONCELLI, *ibidem*.
(30) BERTOLA, *ibidem*.
(31) SANTOSUOSSO, *ibidem*.

tuzione delle famiglie) si è cercato invece di temperare il rigore formale permettendo, il più possibile, la trascrizione dei matrimoni religiosi (32).

3. *Orientamenti della giurisprudenza.*

Per l'indirizzo giurisprudenziale favorevole a considerare la lettura artt. cod. civ. una formalità essenziale mi sembra rappresentativa (anche perché è una delle poche ad aver trattato specificatamente il problema) la sentenza del Tribunale di Piacenza del 25 febbraio 1953. Nel caso esaminato l'ufficiale dello stato civile di Ruino Pometo aveva provveduto ugualmente alla trascrizione nonostante che il documento trasmesso dal parroco non fosse l'originale atto di matrimonio e non contenesse la menzione della eseguita lettura. Il tribunale dichiarava che il detto ufficiale aveva compiuto un atto che non solo non aveva il potere di compiere ma che costituiva un illecito.

Inoltre è stato rilevato che, anche se devono considerarsi tassative le cause (ex art. 12 LM) per cui la trascrizione del matrimonio può essere impugnata, ciò non riguarda il caso in esame. « Infatti l'art. 12 LM presuppone che la trascrizione sia avvenuta regolarmente e legittimamente in base ad un atto originale di matrimonio, recante tutte le indicazioni prescritte dalla legge, e non già in base ad un diverso documento intrascrivibile per la sua natura di mera certificazione e perché, comunque, difettoso nel suo contenuto » (33).

E poi ancora viene osservato che la trasmissione all'ufficiale di stato civile dell'atto di matrimonio originale e la menzione in esso della avvenuta lettura sono requisiti essenziali perché possa farsi luogo alla trascrizione. E questo verrebbe chiaramente denunciato « dalla natura stessa del rimedio predisposto dalla legge per ovviare alla loro eventuale mancanza, il quale consiste nel rinvio obbligatorio dell'atto per la sua regolarizzazione, dal che discende che, se questa non venga effettuata, la trascrizione rimane sospesa *sine die* ... » (34). Pertanto secondo questa sentenza la regolarizzazione dell'atto tra-

(32) SANTOSUOSSO, *ibidem*, pp. 79-80.

(33) Così la sentenza Trib. Piacenza, *ibidem*, col. 337.

(34) Così la sentenza Trib. Piacenza, *ibidem*, coll. 337-338.

smesso all'ufficiale di stato civile non poteva farsi consistere, come era avvenuto, nell'attestare falsamente, nell'atto di trascrizione, che il documento ricevuto era l'atto originale recante la menzione dell'avvenuta lettura (35).

Passando ora all'altro opposto indirizzo cercherò di riassumere brevemente alcune interessanti motivazioni.

La sentenza del Tribunale di Milano del 20 marzo 1933 ha riconosciuto la possibilità della trascrizione di un matrimonio contratto in *periculo mortis*, anche se risultava che la celebrazione era avvenuta senza la presenza dei testimoni e senza la lettura artt. cod. civ. Tra le altre motivazioni si afferma che il matrimonio in *periculo mortis*, oltre a rispondere ad esigenze di sistemazione di coscienza, può anche rispondere ad esigenze giuridiche quali lo stato civile del coniuge o la legittimazione della prole. La legge, conclude la sentenza, non limita gli effetti civili ad una determinata forma di matrimonio religioso, ma li riconosce all'istituto religioso in quanto tale (36). Circa poi l'omissione della lettura la sentenza ritiene che ciò non vieti la trascrizione, anche perché il trattamento giuridico degli atti irregolari, al quale sono state assunte simili omissioni (ex art. 10 LM), si distingue nettamente da quello dei negozi invalidi

Anche per il Tribunale di Patti, con la sentenza del 25 febbraio 1948, la lettura artt. cod. civ. non è un requisito essenziale.

Ed il carattere non essenziale di questa formalità emergerebbe proprio dagli artt. 12-14 L.M. « L'art. 12 infatti indica in maniera tassativa i casi nei quali non può trascriversi il matrimonio religioso, e sono casi di natura sostanziale e non formale e cioè l'esistenza di precedente matrimonio civilmente

---

(35) ONDEI conclude, a margine della sentenza, che il Tribunale di Piacenza non doveva ammettere una nuova trascrizione (tardiva) ai sensi dell'art. 14 LM, ma una trascrizione ritardata. Perché « supposto che non si possa in genere parlare di trascrizione tardiva quando essa è sospesa dall'ufficiale di stato civile ai sensi dell'art. 10 LM, in attesa della regolarizzazione dell'atto tempestivamente trasmesso, la situazione non muta se la sospensione sia dichiarata dal giudice anziché disposta, come si doveva, dall'ufficiale dello stato civile, previo annullamento della trascrizione eseguita ». Così ONDEI, *ibidem*, col. 340.

(36) E se anche la forma sostanziale non si può osservare per la celebrazione religiosa « cessa l'obbligazione di osservarla, prevalendo, secondo i canonisti, il diritto naturale alla forma che si oppone al diritto naturale medesimo... ». Così Trib. Milano, *ibidem*, p. 294.

valido di uno degli sposi, ed anche fra gli stessi sposi, ed il caso del matrimonio religioso contratto dall'interdetto per infermità di mente...» (37). Inoltre si osserva che, contro la inosservanza dell'obbligo della lettura da parte del ministro del culto, nessuna sanzione è prevista dalla legge.

La Corte d'appello di Genova, con sentenza del 9 luglio 1958, afferma, tra l'altro, che « la disposizione dell'art. 10 non intende stabilire sanzioni per eventuali irregolarità insanabili, ma solo prescrivere che il documento matrimoniale, prima della sua trascrizione sia, in quanto possibile, regolarizzato. La norma infatti parla di "sospensione" della trascrizione in attesa della regolarizzazione dell'atto, e sarebbe del tutto arbitrario dedurre da detta espressione un concetto del tutto diverso, e cioè quello della sospensione *sine die* per gli atti affetti da irregolarità irrimediabili » (38). E la Corte aggiunge poi che « nessuno contesta il diritto dell'ufficiale dello stato civile di astenersi nei casi dubbi dalla trascrizione, rilasciando agli interessati un certificato coi motivi del rifiuto. Ma ciò evidentemente non esclude che l'autorità giudiziaria, alla quale spetta di pronunciarsi in merito, debba vagliare i singoli casi ed accertare in quali di essi il rifiuto a trascrivere possa ritenersi fondato » (39).

4. *Nostra opinione.*

L'indirizzo dottrinale e giurisprudenziale più convincente è per me il secondo della mia precedente esposizione, vale a dire quello che valuta come non essenziale il valore della lettura artt. cod. civ.

Per rivedere il fondamento di questa nostra tesi mi sembra si possa esaminare il problema della lettura da due punti di vista: quello della particolare disciplina concordataria, e quello della comune disciplina del matrimonio civile. Nel sistema concordatario il matrimonio canonico veniva riconosciuto in quanto tale ed il procedimento di trascrizione era uno strumento di conversione civile dei suoi effetti. D'altra parte la

(37) Trib. Patti, *ibidem*, p. 387.

(38) Così App. Genova, *ibidem*, col. 1565.

(39) Così App. Genova, *ibidem*, col. 1565.

novità del Concordato consisteva proprio nell'evitare una doppia celebrazione religiosa e civile. In quest'ottica (per me non ancora superata!) non si può certo considerare il « matrimonio concordatario » come il risultato di due riti: da una parte quello canonico, con la prestazione del consenso, e dall'altra quello civile, con la lettura artt. cod. civ. Infatti la lettura deve seguire la celebrazione canonica, e non integrarla o precederla, in quanto è una condizione (non essenziale) per la trascrizione. In questo senso, come la stessa LM prevede (ex art. 13, che disciplina la c.d. trascrizione ritardata) (40) che le pubblicazioni civili, che normalmente precedono la celebrazione, possano effettuarsi dopo, così bisognerebbe ammettere, qualora si ritenesse indispensabile la lettura, che essa, dovendosi normalmente effettuare « subito dopo », possa farsi in un secondo tempo, quando l'ufficiale di stato civile restituisce l'atto per la sua regolarizzazione. Però l'unica regolarizzazione prevista dall'art. 10 è quella per la non menzione della lettura nell'atto di matrimonio, non quella per la non esecuzione della stessa, quindi si potrebbe ritenere che l'omissione della lettura non vada nemmeno regolarizzata. E dico « nemmeno regolarizzata », perché, come è stato ben rilevato, si parla di atto irregolare e mai di atto invalido, e quindi non dovrebbe mai essere pregiudicata (in ogni caso) la trascrizione (41).

Anche alla luce del nuovo art. 8 del 18 febbraio 1984, la situazione non muta. E pur accettando la supposta autonomia della volontà degli effetti civili del matrimonio (42) (se si ammette che sia venuto meno il rinvio al diritto canonico, e che

---

(40) Per FINOCCHIARO il nuovo art. 8 dell'Accordo non consentirebbe più la trascrizione ritardata, in *Dir. Eccl.*, Bologna 1988, pp. 297-298. Ma queste conclusioni mi sembrano eccessive: anche perché vanno sottolineati gli elementi di continuità con il precedente sistema.

(41) D'altra parte le pubblicazioni civili sono, nella logica del sistema, più importanti perché corrispondono allo scopo precipuo del legislatore concordatario di evitare duplicità e divergenza dei vincoli matrimoniali nei due ordinamenti. Comunque « è stato autorevolmente ricordato (Cass. 23 maggio 1957/1888) che l'omissione delle pubblicazioni non vale di per sé a far assumere ad un matrimonio canonico concordatario la natura giuridica di un matrimonio segreto o di coscienza », così SANTOSUOSSO, *ibidem*, p. 76.

(42) Cfr. GHERRO il quale, giustamente, sostiene che « pur ammettendo la diversificazione degli effetti del matrimonio canonico trascritto dalla loro causa, per lasciare gli uni alla regolamentazione dello Stato e l'altra a quella della Chiesa, è necessario ribadire che la concezione stessa del matrimonio concordatario implica un rapporto tra effetti e causa che non può essere vanificato », in *La Revisione del Concordato, Quaderni dell'Osservatore Romano*, Città del Vaticano 1985, p. 129.

la trascrizione sia fondata su un autonomo negozio delle parti, possibile solo quando le parti stesse potrebbero contrarre matrimonio civile) (43), il problema non cambia perché il matrimonio assumerebbe gli effetti civili in forza di un negozio di scelta preventiva (o anche successiva) del regime (che si esprimerebbe con la richiesta della pubblicazione civile) e non certo in base a delle formalità come quella della lettura artt. cod. civ. (44).

Ma proprio questa assimilazione alla comune disciplina ci permette di accennare la seconda visuale da me indicata all'inizio di questo paragrafo. E anche da questo lato il carattere non essenziale della lettura nella celebrazione religiosa emerge altrettanto chiaramente dal fatto che tale lettura non riveste valore essenziale nella celebrazione civile (45). Infatti l'art. 138 c.c. (che rimanda all'art. 135 c.c.) prevede soltanto una ammenda (da Lire ottantamila a Lire quattrocentomila) per l'ufficiale di stato civile che abbia omesso la lettura (46).

---

(43) Così FINOCCHIARO, *Dir. Eccl., ibidem*, p. 293 e ss.

(44) In ogni caso, dunque, sia per l'art. 34 che per il nuovo art. 8, il conseguimento degli effetti civili dipenderebbe da una scelta, più o meno « oggettiva ed implicita » (« istituzionale o personale »), delle parti e non da requisiti ritualistici.

(45) Il carattere di mera formalità, non essenziale, della lettura artt. cod. civ. mi sembra poi decisamente chiaro anche dall'angolo visuale del principio generale dell'ordinamento: *ignorantia legis non excusat*. Infatti il diritto, nella sua oggettività, vige indipendentemente dalla conoscenza delle norme che i destinatari possono avere. Senza entrare nella complessa problematica costituzionale, basta ricordare come l'introduzione del principio della pubblicazione obbligatoria degli atti normativi debba garantire, sul piano più formale, non la conoscenza degli atti ma la possibilità della loro conoscenza. Ecco perciò la superfluità di questa lettura come ulteriore mezzo di acquisizione delle norme matrimoniali contenute negli artt. 143 (parità dei coniugi e caratteristiche essenziali del rapporto coniugale), 144 (necessità di concordare l'indirizzo della vita familiare, e scelta della residenza) e 147 (doveri verso i figli). Ma anche sul piano più sostanziale (ove si voglia, ad esempio, far riferimento al dato testuale della « spiegazione » degli effetti civili del matrimonio nella celebrazione religiosa) sarebbe comunque da escludere la necessità della lettura in quanto non vi potrebbe essere un'eventuale allegabilità della ignoranza (per la mancata lettura) anche perché si tratterebbe di norme giuridiche di contenuto coincidente con quello di principi (etici) comuni, conoscibili quindi *naturali ratione* (v. D'ATENA, *Ignoranza della legge* in *Enc. dir.*, XX, 1970, p. 13, e ss.). Per alcuni autori, poi, bisognerebbe aggiungere ai tre articoli, per la lettura, anche gli artt. 143 bis, 143 ter e 159 c.c., v. SANTOSUOSSO, *ibidem*, p. 259.

(46) È stata inoltre ritenuta possibile la lettura artt. cod. civ. operata dal segretario dopo che il Sindaco aveva già dichiarato le parti unite in matrimonio, così Cass. 28 febbraio 1930, cit. da SANTOSUOSSO, *ibidem*, p. 260.

Dunque, mi sembra sufficientemente fondata la nostra opinione di ritenere trascrivibile il matrimonio canonico malgrado la omessa lettura artt. cod. civ., avendo anche « elementi di equità e di buon senso a suo favore » (47) (48).

ROBERTO CARLO DELCONTE

(47) Così JEMOLO, *Matrim., ibidem,* p. 290.

(48) Anche la Circolare del Ministero di Grazia e Giustizia, Direzione gen. affari civili, del 26 febbraio 1986, inviata ai Procuratori generali della Repubblica (per le istruzioni agli ufficiali dello stato civile per l'applicazione dell'art. 8 del nuovo Accordo in materia matrimoniale), ritiene che la trascrizione possa essere eseguita anche quando non sia stata data lettura, da parte del celebrante, degli artt. 143, 144 e 147 cod. civ., in quanto tale adempimento non sarebbe essenziale (viene citata la sentenza conf. della Cass. n. 2168 del 27 luglio 1962: sent. che ritiene, in riferimento ad un matrimonio canonico celebrato all'estero, in un Paese che non riconosce efficacia civile a tale atto, che la mancata lettura artt. cod. civ. non renda nulla la trascrizione già effettuata). Tuttavia si aggiunge che « l'ufficiale dello stato civile, che riceva da chi ne è legittimato la richiesta di trascrizione di un atto di matrimonio celebrato senza le formalità del rito concordatario, dovrà tuttavia lui stesso provvedere, ove possibile, prima della trascrizione, a spiegare agli sposi gli effetti civili del matrimonio, dando loro lettura degli artt. cod. civ. ».

QUADRIVIUM EDIZIONI

Via XII Ottobre, 14

C.c.p. 25662164

GENOVA

GAETANO CHIAPPINI, *Figure e simboli nel linguaggio mistico di Teresa de Avila* (Le « Moradas del castillo interior »); Genova 1987, pp. 358, lire 25.000.

Agli Abbonati di « Renovatio », sconto del 20%

QUADRIVIUM EDIZIONI

Via XII Ottobre, 14

C.c.p. 25662164

GENOVA

LUIGI BOGLIOLO, *Come si fa la filosofia - A Cent'anni dalla «Aeterni Patris»*; 1980, pagg. 124, lire 5.000.

« Il presente studio del Bogliolo rappresenta una testimonianza chiara e concisa, in linea con il magistero della Chiesa, sulla validità dello studio del Dottore Angelico, "che segna ancor oggi la via dell'autentico progresso del sapere, come antesignano dell'armonia della ragione e della fede" (pag. 3) ... Il Bogliolo si sofferma brevemente e puntualmente su alcuni principi didattici cioè sul modo di comunicare agli altri la filosofia, ... » (TITO DI STEFANO, in *Benedictina*).

Agli Abbonati di « Renovatio », sconto del 20%

BIOETICA: SCIENZA DELLA SOPRAVVIVENZA E PONTE VERSO IL FUTURO (*)

La nascita di una disciplina

Con il libro «*Bioetica: un ponte verso il futuro*» (1) scritto dal cancerologo Van Renssellaer Potter nel 1971, compariva una delle prime volte nella letteratura il termine di bioetica.

Potter aveva rilevato nel primo capitolo del suo libro che in passato l'etica, come riflessione sui valori umani e sulle caratteristiche ideali dell'azione dell'uomo, era stata considerata un settore degli studi umanistici con cui si cimentavano gli studenti nei *colleges*, destinata per lo più ad essere relegata all'interno di disquisizioni filosofiche insieme all'estetica e alla metafisica. Lo sviluppo raggiunto dalla biotecnologia imponeva ora di far uscire l'etica dai *colleges* e di cimentarla con l'ecosistema. Potter, cioè, aveva rilevato come *i valori etici* non potevano più essere separati dai *fatti biologici*, e per questo si doveva rendere necessaria un'etica della natura, un'etica delle popolazioni, un'etica della vita urbana, un'etica degli anziani, e così via. In tutti questi campi, cioè si era ora chiamati ad agire tenendo conto dei valori e dei fatti biologici. Considerando che il progresso biotecnologico rischiava di essere concentrato nelle mani di pochi, con tutto il pericolo che questo comporta per il genere umano, la bioetica veniva ad assumere, dunque, il compito di rendere possibile la sopravvivenza di tutto l'ecosistema, anzi *la scienza* stessa *della sopravvivenza* (2), non potendosi più accontentare del concetto di selezione naturale del più forte ma dovendo valutare come l'uomo utilizza il suo potere conoscitivo per garantire la propria sopravvivenza e migliorare la propria qualità di vita. In poche parole alla bioetica

---

(*) Centro di Bioetica, Facoltà di Medicina e Chirurgia, Università Cattolica, Roma (Dir.: Prof. Elio Sgreccia).

(1) POTTER V. R.: *Bioethics: bridge to the future.* Prentice-Hall, Engelewood Cliff (N.J.), 1971.

(2) POTTER V. R.: *Bioethics, the science of survival.* Persp. Biol. Med. 14 (1), 127-153, 1970.

veniva affidata la possibilità di *prospettare un avvenire vivibile per l'uomo*, tracciando appunto « un ponte verso il futuro ».

Potter, però, pur esponendo l'urgenza di una nuova scienza con le finalità indicate, non ne aveva definito i problemi etici specifici ed il termine lasciava aperto un significato molto ampio con contenuti non ben definiti. È nelle riflessioni contemporanee e nel dibattito immediatamente successivo che il vocabolo si arricchisce di significati e di contenuti (3).

Dall'etica medica alla bioetica

Nel campo specifico della medicina il termine bioetica potrebbe sembrare superfluo considerando che già l'etica medica si occupava di una riflessione sui problemi morali evidenziabili nella professione. L'etica medica era nata con la scienza medica stessa: Ippocrate e la sua Scuola non si limitarono a dare alla medicina lo statuto teoretico di scienza ma giunsero a determinare con una lucidità veramente impressionante anche la statura etica del medico. Dalla tradizione ci è giunto, ad es., il « Giuramento di Ippocrate » (V secolo a.C.), che ancor oggi viene pronunciato in alcune università al conferimento della Laurea in Medicina e Chirurgia, o al momento della iscrizione all'Albo Professionale. Gli stessi insegnamenti della Chiesa cattolica avevano recepito dapprima i fondamenti etici della tradizione greco-ellenistica sviluppando successivamente tutta una dottrina morale che si è venuta via via specificando e configurando come « morale medica ».

Si dovrebbe allora ritenere che la tradizionale riflessione dell'etica medica tradizionale non sia più valida? Certamente no! La bioetica ha voluto esprimere sin dal suo sorgere l'esigenza di una riflessione più allargata sui progressi della scienza, che comprendesse l'etica medica ma che andasse oltre sia dal punto di vista teoretico che di quello dei contenuti. Ed in questo senso la sua nascita deve collocarsi molto prima che fosse introdotto il termine.

Qualcuno pone la nascita della bioetica, pur senza averne ancora la denominazione, all'indomani del processo di Norimberga nel 1946. Dopo tale processo, dal quale risultarono i numerosi crimini compiuti dai medici nazisti sui prigionieri,

(3) CLOUSER D. K.: *Bioethics*. In W. T. Reich (ed.), *Encyclopedia of bioethics*, Free-Press, New York, 115-127, 1978.

utilizzati come cavie umane in terrificanti sperimentazioni, emersero due linee di riflessione (4): una di natura giuridica in campo internazionale che aveva come scopo la formulazione dei « diritti dell'uomo » (e anzitutto quelli in tema di difesa della vita fisica, poiché i crimini peggiori vennero commessi contro la vita fisica dei prigionieri e della popolazione generale); l'altra di natura filosofica che si delineava sempre di più nella ricerca di una fondazione etica e razionale di tali diritti. Sulla prima linea in particolare si è sviluppata tutta una codificazione ad iniziare dalla « Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo » fino a tutte le altre Carte. Dichiarazioni, Convenzioni, Raccomandazioni elaborate da Organismi Internazionali, Parallelamente le Associazioni professionali nazionali e internazionali ripresero in codici deontologici i diritti dell'uomo riferendoli alla situazione della scienza biomedica. Ricordiamo per tutti il Codice di Helsinki, approvato nel 1964 dall'Associazione Medica Mondiale, che contiene una vera e propria regolamentazione della sperimentazione sull'uomo; con successivi aggiornamenti esso costituisce tutt'oggi un importante punto di riferimento.

E, ancora, è la sperimentazione sull'uomo che, soprattutto negli Stati Uniti, continua a far parlare con alcuni « scandali » e che ravviva il dibattito etico (5). Nel 1963, ad es., al *Jewish Chronic Disease Hospital* di Brooklyn erano state iniettate, nel corso di una sperimentazione, cellule tumorali vive in pazienti anziani, senza il loro consenso, mentre nel periodo tra il 1965 e il 1971 al *Willowbrook State Hospital* di New York vennero condotti una serie di studi sull'epatite virale, inoculando sperimentalmente il virus su alcuni bambini ricoverati e psichicamente handicappati. Altri esperimenti agghiaccianti vennero alla luce nel corso di numerosi processi presso le Corti Federali e l'opinione pubblica si rese conto di come non vi era alcuna differenza fra gli esperimenti condotti nei campi nazisti e quelli degli ospedali e Università americani. Si cominciò pertanto ad esser più critici non solo nei confronti della sperimentazione ma nei confronti di tutto il progresso tecnico-scientifico.

A far esplodere, però, l'esigenza di un approfondimento etico e di una conseguente normativa sono state soprattutto le

---

(4) SGRECCIA E.: *Manuale di bioetica* (2ª ed.). Vita e Pensiero, Milano, 1988.

(5) JONSEN A. R., JAMETON A. L., LYNCH A.: *Medical ethics, history of: North America in the twentieth Century.* In: W. T. Reich ed.), *Encyclopedia of Bioethics.* Free-Press, New York, 992-1001, 1978.

esperienze e le conquiste nel campo della genetica. La possibilità di manipolare il patrimonio genetico degli esseri viventi, ivi compreso l'uomo, le esperienze di fecondazione umana in vitro, hanno accelerato vertiginosamente il «potere» della scienza e della tecnologia sulla vita dell'uomo ed hanno posto il problema filosofico di fondo: fino a che punto l'uomo può spingere il suo dominio sulla vita degli esseri viventi e sulla propria vita? In poche parole, la scienza sperimentale ha una sua autonomia illimitata oppure, per la preservazione della vita e della specie umana la scienza e la tecnologia, devono darsi uno statuto etico? Ciò che imponeva, ancora, di allargare la riflessione dell'etica medica tradizionale era rappresentato dal fatto che la medicina cominciava a dare grande risalto alla sua fondazione biologica intendendo essere anzitutto scienza biomedica: la ragione di questa svolta della medicina era, ed è, dovuta al desiderio di superare il divario tra la medicina come scienza e ricerca da una parte, e l'assistenza medica e la terapia dall'altra. Sarebbe stato infatti inutile curare una sindrome di cui non si conosca l'etiologia, e per conoscere le cause bisogna indagare sui meccanismi profondi della genetica, della biologia e della chimica biologica, anche se questo potrebbe condurre inavvertitamente al rischio di una riduzione dell'umano al biologico (6).

Per tutti i motivi sopra indicati riteniamo che la bioetica non possa essere collocata, come fanno alcuni (7), all'interno dell'etica medica tradizionale ma è questa che di fatto risulta contenuta in quella e da quella è completata e arricchita di nuove prospettive e di una *nuova metodologia* interdisciplinare dove scienze, filosofia, diritto, sociologia, politica costituiscono dimensioni imprescindibili.

Nel panorama attuale della bioetica, che possiamo dunque definire come « Studio sistematico della condotta umana nell'ambito delle scienze della vita e della salute esaminata alla luce dei valori e dei principi morali » (8), si possono distinguere tre filoni (9) (vedi tabella):

---

(6) SGRECCIA E.: *Il riduzionismo biologico in medicina.* Medicina e Morale, 1, 3-9, 1985.

(7) IANDOLO C.: *Etica clinica e bioetica,* G. It. Form. Perm. Med., XV (2), 88-103, 1987; LEONE S.: *Lineamenti di bioetica.* Medical Books, Palermo 1987.

(8) REICH W. T.: *Encyclopedia of bioethics. Introduction.* Free-Press, New York, XIX, 1978.

(9) SGRECCIA E.: *Bioetica clinica* (Editoriale). Medicina e Morale, 3c4, 395-396, 1988.

BIOETICA	Bioetica generale Bioetica speciale Bioetica clinica

a) *La bioetica generale* si occupa delle fondazioni etiche: è il discorso sui valori e sui principi originari dell'etica medica e sulle fonti documentarie della bioetica (diritto internazionale, deontologia, legislazione). In pratica, una vera e propria filosofia morale nella sua parte fondamentale e istituzionale.

b) *La bioetica speciale* analizza i grandi problemi, affrontati sempre sotto il profilo generale, tanto sul terreno medico quanto sul terreno biologico: ingegneria genetica, aborto, eutanasia, sperimentazione clinica, ecc. Sono le grandi tematiche che costituiscono le colonne portanti della bioetica sistematica e che ovviamente devono essere risolte alla luce dei modelli e dei fondamenti che il sistema etico assume come basilari e giustificativi del giudizio etico. Questa parte pertanto non può fare a meno di collegarsi con le conclusioni della bioetica generale.

c) *La bioetica clinica o decisionale* esamina nel concreto della prassi medica e del caso clinico quali siano i valori in gioco o per quali corrette vie si possa trovare una linea di condotta senza modificare tali valori: la scelta o meno di intervenire con una rianimazione cardiopolmonare su un paziente già gravemente compromesso, l'iniziare un pesante trattamento chemioterapico in un paziente oncologico giunto ad un determinato stadio, l'astenersi dall'intervenire su un prematuro malformato, ecc. sono tutte questioni di bioetica clinica. Molti medici e bioeticisti preferiscono oggi affrontare il problema etico in questi angoli o scogli applicativi, su situazioni concrete e non teoriche: certamente è su questo terreno che l'etica diventa comportamento, prassi, concretezza ma non si deve pensare di poterla programmaticamente privare di principi o di isolarla da qualsiasi riferimento o valore fondamentale. Anche in questa « microetica » è nascosta tutta la bioetica e perciò anche qui è richiesto un affinamento esperienziale nel giudizio valutativo.

I centri di bioetica nel mondo

Nonostante la comparsa solo nel 1971 del termine, una riflessione organica sulla bioetica, di fatto, era iniziata negli Stati Uniti già dal 1968 da parte del filosofo Daniel Callahan

e dello psichiatra Willard Gayling. Essi avevano preso l'iniziativa di riunire scienziati, ricercatori, filosofi per discutere su questi problemi. Tali riflessioni portarono l'anno successivo alla creazione di una istituzione dedita sistematicamente allo studio della bioetica, l'*Institute of Society, Ethics and the Life Sciences*, con sede a Hastings on Hudson (N.Y.), ben presto conosciuto col nome di *Hastings Center*, e con l'obiettivo specifico di considerare gli aspetti etici, sociali e legali delle scienze medico-sanitarie. L'interesse verso questi studi fu tale che non si badò all'inizio ai problemi logistici ed economici, tanto che al suo sorgere il centro era costituito da una stanza disponibile della casa dei Callahan, in parte con i soldi ricevuti dalla madre (10). Attualmente il centro ha raggiunto un budget annuale di 1,6 milioni di dollari (provenienti in parte da fondi governativi e in parte da fondi privati) e conta su 24 membri del Comitato direttivo, 30 membri dello *staff* e circa 130 borsisti. Direttore è il co-fondatore D. Callahan. Dal 1987 l'Hastings Center si è spostato a Briarcliff Manor (N.Y.), a circa 50 chilometri da New York.

Il centro si propone di essere un istituto di ricerca indipendente, senza scopi di lucro, con una preminente attività educativa nei confronti del pubblico in generale, quasi una missione sociale. Questi gli scopi specifici come risulta dall'opuscolo informativo:

1) Affrontare e tentare di risolvere i problemi etici sollevati dai progressi delle scienze biomediche e dalla stessa professione.

2) Educare il pubblico in generale sulla rilevanza etica di molte innovazioni scientifiche e professionali.

3) Trovare una soluzione o dare alcune direttive per molti difficili dilemmi morali della nostra società contemporanea: l'AIDS, la sospensione delle terapie di sostentamento vitale, la riproduzione artificiale, la diagnosi prenatale, la distribuzione dei fondi, e così via.

Caratteristica distintiva di questo centro è, dunque, quella di voler finalizzare l'attività di ricerca ed educativa nell'orientare la politica sanitaria: lo staff dell'Hastings Center è fiero, ad es., del fatto che molti Stati della confederazione abbiano adottato i criteri di definizione della morte da loro proposti;

---

(10) QUATTROCCHI P.: *La bioetica. Storia di un progetto.* In: AA.VV. *Dalla bioetica ai comitati etici.* Ancora, Milano, 57-97, 1988.

di aver aiutato diverse università e scuole professionali a programmare corsi di etica medica e professionale; di aver delineato alcune linee guida sul segreto professionale e sull'uso dello screening anticorpale nel caso dell'AIDS, e così via (11).

I risultati di questi studi sono pubblicati sulla rivista *Hastings Center Report*, organo ufficiale del centro, e su numerosissime altre monografie.

Negli stessi anni in cui nasceva l'Hastings Center, alla Georgetown University di Washington D.C., giungeva il Dr. Andre E. Hellegers, un ostetrico-ginecologo olandese che si interessava di fisiologia fetale. Egli si era trasferito in questa università col preciso intento di inaugurare un programma di ricerca interdisciplinare di bioetica. A questo proposito Hellegers invitò nel 1968 e nel 1969 il teologo moralista protestante Paul Ramsey per tenere alcuni corsi residenziali nella facoltà di medicina della Georgetown University. Da questi corsi di morale vennero fuori due volumi *The patient as person* e *Fabricated man*, entrambi del 1970, che ben si possono considerare le prime pubblicazioni che lanciarono la bioetica in America.

Giusto in quel periodo la famiglia Kennedy aveva intenzione di finanziare alcune ricerche sulla prevenzione degli handicaps mentali congeniti mediante studi di fisiologia fetale che permettessero di conoscere meglio l'instaurarsi della malattia. Le implicazioni anche etiche di questa ricerca stimolarono Hellegers che trovava così congiunti i suoi due interessi e presentò pertanto la richiesta di poter fondare un istituto che si occupasse dello studio della fisiologia della riproduzione e di bioetica. Nacque in questo modo, nel 1971, il *The Joseph and Rose Kennedy Institute for the Study of Human Reproduction and Bioethics*, cioè il primo centro che portava formalmente il nome di istituto di bioetica. Dopo la morte di Hellegers nel 1979 l'istituzione prese il nome, che è rimasto, di *Kennedy Institute of Ethics*, e venne ufficialmente annesso alla Georgetown University. Attualmente il direttore è E. D. Pellegrino.

All'interno del Kennedy Institute ha sede il *Center for Bioethics* con un proprio direttore, che è ora LeRoy Walters. Attività in comune sono poi svolte con altri centri della Georgetown University: la *Division of Health and Humanities* diretta da Warren T. Reich, all'interno del *Department of Com-*

(11) CALLAHAN D. (ed.): *The Hastings Center: A short and long 15 years.* The Hastings Center, 1984.

munity and Family Medicine; il *Center for Population Research*, già presente nell'Università sin dal 1964, attualmente diretto da Beth J. Soldo; il *The Asian Bioethics Program*, diretto da Rihito Kimura, che si propone di valutare le implicazioni etiche causate dall'impatto con lo sviluppo scientifico-tecnologico in campo biomedico nei paesi dell'Asia; il *The European Program in Professional Ethics*, diretto da Hans-Martin Sass che ha sviluppato programmi educativi dapprima in Germania e successivamente negli altri Paesi europei.

Le caratteristiche peculiari del Center for Bioethics, così come quelle del Kennedy Institute sono (12):

— ha sede in una Università, la Georgetown (fondata dai gesuiti nel 1789) la quale per costituzione è aperta a studenti e ricercatori di ogni confessione religiosa;

— il suo scopo principale è la ricerca;

— ha un carattere decisamente interdisciplinare provenendo i suoi membri dalle scienze umane, quelle sociali e quelle della natura;

— i campi principali della ricerca sono rappresentati da quelli della filosofia e teologia morale;

— sin dall'inizio è stato contraddistinto dalla volontà di ecumenismo, fondandosi sulla visione etica e sulla saggezza che contraddistingue buona parte delle tradizioni religiose e laiche.

Notevoli sono le pubblicazioni curate dal centro e una in particolare merita di essere ricordata l'*Encyclopedia of Bioethics*, realizzata nel 1978 a cura di W. T. Reich, unica nel suo genere. In 4 volumi, per un totale di 1800 pagine a doppia colonna, essa contiene 315 articoli originali, presentati in ordine alfabetico, redatti da 285 collaboratori di 15 nazionalità diverse.

Un'altra importante attività del centro è stata l'attivazione di un servizio di informazione bibliografica online, *Bioethicsline*, appoggiato alla National Library of Medicine di Bethesda e distribuito mediante il sistema MEDLARS a circa 2000 centri negli USA e a decine di altri centri nel mondo. Con questo data-base è collegato mediante personal computer e modem

(12) WALTERS LeROY: *The Center for Bioethics at the Kennedy Institute of Ethics*, Georgetown Medical Bulletin, 37 (1), 6-8, 1984.

anche il nostro Centro di Bioetica dell'Università Cattolica di Roma.

Dopo questi primi due centri di studio se ne sono diffusi in tutta l'America tantissimi altri collegati per lo più ad università o ad ospedali. Una lista parziale compilata nel giugno del 1986 ne elenca più di cinquanta.

Dall'America l'interesse ha toccato l'Europa nonostante che nel vecchio continente si fossero sviluppati i più significativi sistemi filosofico-morali che avevano ispirato per secoli la vita sociale: il ritardo forse si può attribuire alla diversa strutturazione del sistema sanitario e universitario rispetto agli USA o alle difficoltà di organizzare un lavoro interdisciplinare data l'eccessiva specializzazione accademica.

Nell'Anno Accademico 1975-1976 furono istituiti in Spagna, presso la Facoltà di Teologia, a San Cugat del Valles (Barcellona), alcuni seminari di ricerca in vari campi della bioetica; da questi seminari nacque l'*Instituto Borja de Bioetica*, diretto da un discepolo e collaboratore di A. Hellegers, Francisco Abel, e prendendo lo statuto di una fondazione privata nel 1980.

Nel 1983 fu creato a Bruxelles, per iniziativa di alcuni professori dell'Università Cattolica di Lovanio, il *Centre d'Etudes Bioethiques*: si tratta di una associazione senza fini di lucro affiliata all'Università, diretta da J. F. Malherbe professore di filosofia ed etica medica.

Nei Paesi Bassi il primo istituto (*Instituut voor Gezondheidsethiek*) è fondato a Maastricht nel 1985 sotto la direzione di M. de Wachter.

Molti altri centri di studio e di riflessione, intitolati indifferentemente di bioetica o di etica biomedica, sono sorti in varie nazioni: Australia, Bulgaria, Gran Bretagna, Francia, Germania, Grecia, India, Indonesia, Giappone, Olanda, Norvegia, Svizzera.

Qualche parola in più per il primo Centro di Bioetica sorto in Italia, nel 1985, il nostro centro (13).

Esso ha sede nella Facoltà di Medicina e Chirurgia « A. Gemelli » dell'Università Cattolica del S. Cuore in Roma. L'or-

(13) *Statuto del Centro di Bioetica dell'Università Cattolica*, Medicina e Morale, 2, 279-280, 1985.

gano direttivo è costituito da un comitato composto dal Rettore, dal Preside della Facoltà di Medicina (membri di diritto) e da 18 altri membri designati dal Rettore tra esperti medici, biologi, filosofi, giuristi, moralisti, teologi.

Le finalità del centro sono quelle di promuovere ricerche interdisciplinari sui problemi etici della biologia e della medicina, e delle loro applicazioni in campo assistenziale e sociale; inoltre svolge attività didattica nei corsi della Facoltà (corso di laurea, di specializzazione, ecc.) e istituisce attività di educazione permanente con corsi residenziali rivolti al personale sanitario e a quanti altri abbiano interessi diretti o indiretti in problemi di bioetica.

Tra le attività del Centro, che si avvale di una segreteria, di alcuni borsisti e di medici frequentatori, vi è la raccolta e la classificazione della documentazione scientifica e normativa, la programmazione di piani di ricerca, corsi di insegnamento e di aggiornamento, seminari, cicli di conferenze anche in collaborazione con altre Istituzioni o Gruppi. Attualmente sono in corso o in via di preparazione programmi di ricerca finanziati dal Ministero della Pubblica Istruzione, Ministero della Sanità, C.N.R.

Organo ufficiale del Centro è la rivista *Medicina e Morale*, che pubblica bimestralmente articoli, note, commenti e recensioni bibliografiche sui vari aspetti della bioetica, della deontologia e della morale medica.

Collocazione accademica della bioetica

Qual è dunque il posto che la bioetica deve avere nel curriculum di studi di medicina? Può essere contenuta nello spazio dell'etica medica e della deontologia tradizionali — eventualmente integrate — oppure deve confluire in un nuovo insegnamento?

La nuova Tabella XVIII concernente l'ordinamento didattico del corso di studi per la Laurea in Medicina e Chirurgia (D.P.R. 28.2.1986 n. 95) non menziona, invero la Bioetica, limitandosi ad indicare tra le materie dell'area 18ª (« Area della medicina e della sanità pubblica ») la Deontologia ed Etica medica quali discipline facenti parte del corso integrato di Medicina Legale. Tuttavia, alla lettera L del Decreto è previsto che all'atto della immissione della tabella negli statuti delle Università sia possibile l'inserimento, *per sostituzione con altre*, di

un limitato numero di discipline che siano caratterizzanti gli indirizzi scientifico-culturali propri della Facoltà. Ovviamente tali inserimenti dovranno essere approvati dal Consiglio Universitario Nazionale.

Un'altra procedura, anche se più lunga, è costituita dalla richiesta di *modifica di statuto,* da inoltrarsi al C.U.N. e da attuarsi attraverso un Decreto Presidenziale, per *aggiungere* lo insegnamento della bioetica al piano di studi qualora questo fosse già stato approvato senza aver contemplato la bioetica. È dunque concretamente possibile per quelle Facoltà che lo ritengano opportuno inserire l'insegnamento della bioetica sostituendolo con quello della Deontologia ed Etica medica o aggiungendolo ad esso.

Così, ad es., con D.P.R. 22.10 1987 è stato modificato lo statuto dell'Università Cattolica del S. Cuore che all'art. 23, relativo al corso di laurea in Medicina e chirurgia, prevede ora l'insegnamento di bioetica accanto a quello di deontologia ed etica medica, nell'ambito del corso integrato di Medicina legale.

Del tutto recentemente, considerando le modifiche apportate dal C.U.N. e tenendo conto delle richieste formulate dalle Facoltà, il Ministero della Pubblica Istruzione ha decretato (D. M. 4.8.1988) alcune variazioni ai raggruppamenti delle discipline per cui le Facoltà e le Scuole universitarie possono chiedere concorsi per docenti universitari e la Bioetica risulta pertanto collocata nel Gruppo F2220 afferente alla Medicina legale.

Prima di questo decreto vi è stata la discussione se la bioetica dovesse rimanere nell'area medica, e in quella specifica della medicina legale, o non si dovesse piuttosto considerare l'opportunità di promuovere in seno alle Facoltà di Filosofia una specializzazione di bioetica. Riteniamo che l'aggancio con la Tabella XVIII voluto dal Ministero sia stato pienamente giustificato poiché, come abbiamo visto, la bioetica comprende ed allarga tanto il discorso dell'etica medica quanto quello della deontologia professionale esprimendo in senso di normativa etica e deontologica alcune tra le sue principali linee di riflessione.

Certamente la rilevanza etico-filosofica dovrà avere la sua centralità nella preparazione del docente e nel contenuto dell'insegnamento: è per questo che qualsiasi approccio didattico non potrà prescindere dunque, in fase preliminare, dall'analisi sistematica dei criteri filosofici di giudizio e dei valori etici di riferimento. È quanto ci proponiamo di trattare nei successivi paragrafi.

Il significato degli interrogativi

I numerosi e seri conflitti che si determinano, in generale, nel campo dell'etica (politica, sociale...) rimandano, e fanno riferimento, in ultima analisi, alle radici dei valori umani ritenuti più importanti. E, dunque, anche i conflitti che sorgono nella bioetica non fanno eccezione: quella che può apparire una decisione isolata di un medico nell'ambito di una situazione clinica particolare presuppone in realtà un esplicito o implicito riferimento del medico stesso, ad es., alla matrice della politica sanitaria generale, al significato di ciò che viene chiamato *bene* della persona, alla natura dei diritti e dei doveri, e così via. Si tratta allora di scoprire quali sono le fondazioni delle decisioni etiche.

Si prenda per esempio la situazione della nascita di un bambino affetto da una grave malformazione come la spina bifida e/o il mielomeningocele; si tratta di una situazione clinica e umana che solleva spesso gravi interrogativi etici: si deve intervenire con tutti i mezzi a disposizione della medicina oppure ci si deve astenere da qualsiasi intervento e lasciare il neonato alla « storia naturale » della sua malattia? Qual è *il bene* per quel bambino in quella situazione, e questo bene è diverso da quello di ogni neonato? Esiste una diversa rilevanza dei diritti e delle obbligazioni morali nei suoi confronti da parte del medico, della famiglia e della società? Il valore della *vita* di una persona ha a che vedere in modo determinante con la sua *qualità* oppure no? In regime di scarsa disponibilità di fondi per la sanità è « economicamente » accettabile riservarne una parte per malati di questo tipo, oppure la sola analisi costi/benefici risulta un parametro non omogeneo in relazione al valore che ogni vita umana rappresenta?

Come si vede, si tratta di rispondere a interrogativi che sono etici (relativi cioè alla decisione di un determinato comportamento) ma che si innestano strettamente con problemi di ordine ontologico (il neonato gravemente malformato è o no una persona umana con un intrinseco valore?).

C'è, inoltre, un ulteriore aspetto da considerare in questa analisi delle fondazioni ed è che tutti i procedimenti mentali che portano a « modellare » una risposta sono la conseguenza del significato che si attribuisce agli interrogativi e alle rispettive risposte. Così, se il medico vuole, ad es., conoscere il livello del glucosio ematico di un suo paziente, egli avrà bisogno di sapere, o darà per scontato, con che metodo questo viene determinato al fine di interpretare i risultati che otterrà. Il significato della risposta, cioè, dipenderà da quali saranno i

livelli di glicemia presi come riferimento. Di una simile precisazione vi sarà bisogno anche quando ci si trova di fronte ai problemi etici: decidere *quale scelta è migliore* significa in definitiva stabilire *per chi* quella scelta è migliore e *in relazione a quali criteri.*

In definitiva, perché abbiano un significato, la determinazione dei fatti biomedici e la rilevazione dei problemi etici connessi richiedono sempre la specificazione dei criteri di riferimento.

Ecco allora che il vero significato delle controversie che sorgono nel campo della bioetica è connesso strettamente con problemi filosofici fondamentali, relativi ad una visione piuttosto che ad un'altra dell'uomo, e che rappresentano le condizioni di possibilità di una soluzione ai problemi etici ed ontologici in generale e a quelli della biomedicina in particolare.

Bioetica descrittiva o bioetica normativa?

Prima di considerare quali debbano essere le fondazioni della bioetica ci sembra interessante rilevare come, in generale, ci si pone di fronte alle diverse problematiche etiche della biomedicina. Tali problematiche possono essere affrontate in modo duplice (14): o con un intento *descrittivo* ed esplicativo oppure con un intento direttivo, *normativo.*

Nel primo caso l'esperto di bioetica cercherà di identificare e di spiegare nella loro consistenza e nella loro trasformazione le varie « posizioni etiche » che si possono rintracciare in una certa cultura o in una certa filosofia.

Un intento strettamente normativo della bioetica punta invece ad individuare alcuni principi regolativi così da derivarne alcune norme coerenti da seguire di fronte ad un dilemma pratico.

C'è chi vorrebbe limitare il compito della bioetica alla semplice descrizione delle posizioni etiche ritrovabili, lasciando poi alla coscienza del singolo la decisione da prendere caso per caso: diversi «manuali» di bioetica ci sembrano impostati in questo modo (15) lasciando aperti a più soluzioni i problemi che vengono trattati.

Noi pensiamo, invece, che la bioetica debba tendere a co-

(14) SCARPELLI U.: *La bioetica. Alla ricerca dei principi,* Biblioteca della Libertà XXII (99), 7-32, 1987.

(15) GILLON R.: *Philosophical medical ethics.* J. Wiley & Sons, Chichester, 1986; SPINSANTI S.: *Etica bio-medica.* Paoline, Cinisello Balsamo (MI), 1987.

struire orientamenti concreti e non limitarsi a collezionare o comparare le opinioni in un discorso, che può risultare anche dispersivo, di confronto senza conclusione. Indubbiamente sarà necessario l'apporto delle altre scienze ed una metodologia interdisciplinare ma necessiterà che tutti questi apporti vengano poi *valutati* al momento della scelta operativa.

Ci sembra di dover sottolineare, cioè, che, pur dovendo ognuno rimanere libero di fare le proprie valutazioni e le proprie scelte responsabili la metodologia della bioetica non sarebbe perfettamente compiuta se non discutesse le varie posizioni, non aiutasse a valutare le ragioni che spingono verso una determinata soluzione piuttosto che verso un'altra, e non esprimesse, infine, un *orientamento operativo univoco*, frutto di questa valutazione. Pertanto, fra le due ipotesi, della bioetica descrittiva e di quella normativa *non vi è opposizione*: l'una deve precedere e la seconda deve concludere.

È vero che la frantumazione e la complessità sono le caratteristiche prevalenti del sapere e della cultura di oggi (16) — all'interno della medicina si parla piuttosto di « scienze mediche » che semplicemente di medicina — e che ogni situazione è il risultato di diverse componenti oggettive, soggettive e circostanziali di cui tener conto, ma è proprio per questo che occorre giungere ad un momento unificante che è il momento antropologico: nella situazione operativa, delle scelte dell'uomo sull'uomo, si dovrà ricercare questa unificazione senza la quale l'uomo non può riconoscere se stesso né trovare motivi universali per la salvaguardia della propria vita e della propria identità. Si tratta dunque di arrivare ad una riflessione metafisica dell'*essere-uomo* in quanto l'uomo vale anzitutto per ciò che è, prima ancora che per ciò che fa o che può fare. Come punto di partenza non si potrà, pertanto, prescindere dalla ricerca di una fondazione dell'etica stessa nello statuto dell'uomo e all'interno del suo essere e della sua vita (17).

I « modelli etici » di riferimento

Si è detto dunque che è fondamentale stabilire e chiarire quale sia la criteriologia di fondo su cui poggia e si giustifica un giudizio di liceità o illiceità: se non si è d'accordo sul « mo-

(16) QUATTROCCHI P.: *Etica scienza complessità*. Angeli, Milano, 1984.

(17) ECCLES J., ROBINSON D.: *La meraviglia di essere uomo*. Armando, Roma, 1985.

dello » etico assunto difficilmente ci si può trovare d'accordo sulle conclusioni particolari relative alle singole situazioni. Tanto più questo si rende necessario in quanto nel contesto pluralistico odierno visioni parziali ed inconsce possono essere assunte più o meno acriticamente in modo istintivo. Proprio nell'ambito del pluralismo, invece, occorre chiarificare il dialogo al fine di rendere comprensibile la ragione profonda del confronto o del contrasto.

Se si esaminano le diverse teorie filosofiche che si sono succedute nel corso della storia si può vedere l'emergenza di diversi valori morali che hanno ispirato il comportamento del-

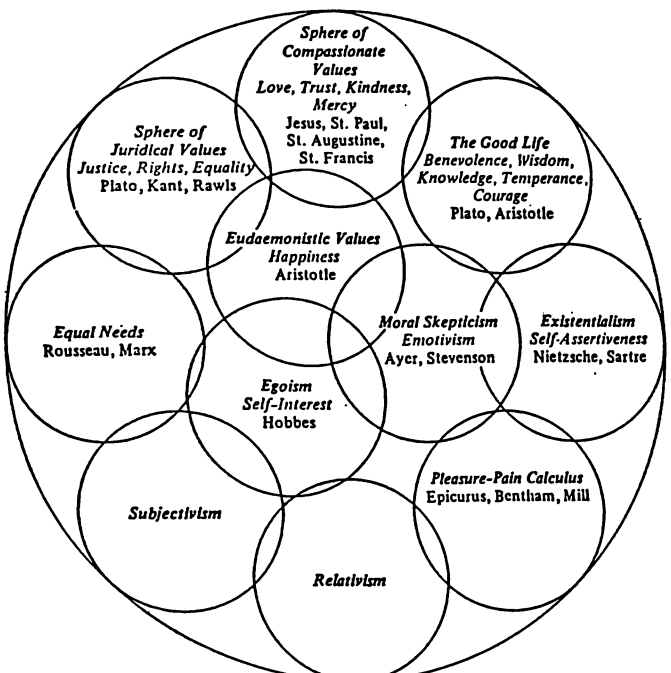


FIG. 1 - *Il regno dei valori morali*

l'uomo. La figura 1 (ripresa da Bandman e Bandman) (18) mostra come l'area dei diversi valori (i diversi cerchi) non è mai esaustiva di tutto il regno dei valori morali, ed inoltre i diversi valori, spesso in conflitto, presentano alcuni punti di contatto e sovrapposizione.

Vagliando la numerosa letteratura che è ormai comparsa nel campo della bioetica ci sembra che possano identificarsi, anche in ordine alle esigenze che abbiamo rilevato di sistematizzazione dal punto di vista didattico, almeno quattro tipologie etiche a cui più o meno esplicitamente fanno riferimento i vari autori e di cui risentono di fatto le scelte pratiche.

a) Modello *liberal-radicale.* Il punto di riferimento supremo e ultimativo in questo modello è la libertà: è eticamente lecito tutto ciò che è liberamente voluto, liberamente accettato e che non lede la libertà altrui. In nome di questa libertà si chiede che la scienza non subisca ostacoli di alcun genere, che ogni paziente sia lasciato libero di autodeterminarsi (decidere il momento della sua morte, decidere di cambiare sesso, decidere se continuare o meno la gravidanza...) e così via. Ma non si fa fatica a comprendere che si tratta in realtà solo di una libertà da vincoli e solo per coloro che possono farla valere, non per tutti (come potrebbe un feto, ad es., far valere la propria libertà di voler rimanere in vita?). Ci sembra quindi che la libertà, valore inestimabile per l'uomo, abbisogni a sua volta di fondarsi sulla vita esistente di un uomo che possa porre un atto libero: chi non è vivo non può essere libero, la libertà presuppone l'esistenza di un progetto di vita.

b) Modello *pragmatico-utilitarista.* In questa ottica il progresso della scienza e della società vengono ad occupare più o meno scopertamente una preminenza sulla protezione del bene individuale della persona. Il principio base che viene a regolare la valutazione in campo biomedico è quello del rapporto *costi/benefici,* nel presupposto frequente che non si possa acquisire criteri superiori e « metafisici » come verità e norma universale.

Ora, ci sembra che il principio basato sulla valutazione dei costi e dei benefici è certamente valido e doveroso ma a patto che sia applicato ad un medesimo valore. Il chirurgo fa bene a valutare i costi umani (= i rischi) e i benefici quando si tratta della salute o della vita del medesimo malato su cui si

(18) BANDMAN E. L. & BANDMAN B.: *Bioethics and human rights.* Little, Brown and Company, Boston, 1978.

ponga il problema dell'opportunità di un intervento. Ma quando si ponesse sul piatto della bilancia dei rischi la vita umana del singolo e sul piatto dei benefici un valore economico o sociale o puramente scientifico, il principio non è più correttamente applicato e scivola facilmente in un utilitarismo etico.

c) Modello « *sociobiologico o naturalista* ». Il fondamento di questo modello è da ricollegare agli influssi culturali dell'evoluzionismo e del sociobiologismo. Anche gli studiosi di antropologia culturale e gli ecologisti si trovano spesso su analoghe posizioni. La tesi sostenuta è che nelle nuove condizioni evolutive del cosmo e del mondo biologico, in cui di fatto si trova oggi l'uomo, si dovrebbe immaginare *un nuovo sistema di valori* che configuri « l'ecosistema » che si è venuto ad instaurare e nel quale la vita dell'uomo non sarebbe sostanzialmente diversa dalle altre forme di vita dell'universo con cui vive in simbiosi. L'etica in questa visione occupa il ruolo ed ha la funzione di mantenere l'equilibrio evolutivo e di adattamento dell'ecosistema di cui l'etica stessa come pure il diritto sarebbero solamente l'espressione culturale. È ovvio che un modello di questo tipo assume come presupposto il « riduzionismo » dell'uomo ad un momento storicistico e naturalistico del cosmo, portando con sé il relativismo di ogni etica e di ogni valore umano.

Noi pensiamo che, se è ovvio che alcune componenti culturali e di costume siano soggette ad evoluzione e mutamenti, è altrettanto ovvio che l'uomo nella sua essenza rimane uomo, diverso per natura, e non soltanto per complessità neurologica (19) da ogni altro vivente, e che il bene e il male non sono commutabili come pure non possono essere vere e false allo stesso tempo le leggi dell'essere, della scienza e dell'etica. La nascita, la morte, il dolore, l'esigenza di verità, la libertà non sono solo elaborazioni culturali ma fatti e valori che accompagnano l'uomo in tutte le sue stagioni evolutive.

d) Modello *personalista.* Ci sembra allora che le limitazioni contenute nella descrizione dei modelli precedenti possano trovare una compiutezza solo in un modello che abbia come riferimento primario il valore della persona umana dal quale far scaturire e derivare poi la sua libertà e responsabilità, il suo valore sociale, il suo adattamento e integrazione con gli altri esseri viventi. In ogni persona umana sta racchiuso il senso dell'universo e tutto il valore dell'umanità: la persona umana è quindi un tutto, un'unità, e non una parte del tutto.

---

(19) CHANGEUX J. P.: L'homme neuronal. Fayard, Paris, 1983.

È in questo modello che è apertamente riconosciuto il dovere di rispettare la persona fin dal momento del concepimento e fino alla morte; che esige la partecipazione del paziente, come persona e in prima persona, alla gestione delle decisioni etiche; che vede nella vita fisica e corporea il valore « fondamentale » su cui possono fondarsi ed esprimersi gli altri valori della persona. In altre parole ci sembra questo l'unico modello integralmente umano e capace di fondare e ispirare una Medicina antropologica.

I principi della bioetica e la rivisitazione personalista

Nella filosofia europea la tradizione personalista ha affondato le sue radici nella ragione stessa dell'uomo e nel cuore della sua libertà. E dalla tradizione personalista provengono alcuni principi, i quali hanno da sempre ispirato la morale in generale e la morale medica in particolare. Il riferimento personalista, come si è detto, considerando la corporeità come componente costitutiva della persona stessa comporta la *difesa della «vita fisica» dell'uomo* come valore fondamentale. Questa stessa visione della realtà umana conferisce alla medicina un suo statuto ispirato al « *Principio terapeutico* » per cui si giustificano quegli interventi che hanno una motivazione terapeutica a beneficio del soggetto su cui si effettuano. È ancora nell'ottica personalista che si inserisce il « *principio di libertà-responsabilità* » per cui il paziente non potrà essere mai « oggetto » ma dovrà essere considerato sempre « soggetto » partecipe e responsabile delle decisioni. Infine, è sempre la persona che, aperta alla società e avendo come caratteristica intrinseca la socialità, ispira il « *principio di socialità e sussidiarietà* » per cui si dovrà garantire il soccorso di chi è più malato e di chi meno può contare sulle proprie forze o risorse.

Ora, c'è chi ritiene che questi principi, di fatto « preesistenti » alla bioetica come disciplina, non sarebbero sufficienti a costituire un riferimento per le nuove problematiche della bioetica. In poche parole si pensa che la soluzione debba essere trovata adottando « nuovi » principi idonei a fare da riferimento per le nuove situazioni della biomedicina.

Sin dal suo sorgere negli U.S.A., infatti, la bioetica come disciplina ha cercato di identificare alcuni di questi « nuovi » principi etici a cui attingere nel momento decisionale e a cui il medico doveva sentirsi fortemente vincolato. Questi principi sono facilmente rintracciabili in numerosa letteratura specifica

americana (20) e meritano un approfondimento in quanto facenti parte di un linguaggio ormai internazionalmente adottato anche se necessitano a nostro avviso, perché abbiano un senso, di essere collocati all'interno di una compiuta teoria etica la quale, se non è esplicitata concomitantemente alla enunciazione dei principi rischia di trasformarli in isolate norme apodittiche. *Principio di autonomia.* È il rispetto dovuto dei valori personali dell'uomo (*respect the autonomy of other persons*) che si coagulano attorno alla sua possibilità di autodeterminarsi. È il principio che gerarchicamente viene affermato per primo in quanto è la libera volontà del paziente che innesca la richiesta dell'intervento medico, che autorizza esplicitamente o implicitamente le applicazioni diagnostiche e terapeutiche.

Il principio di autonomia esprimerebbe il fatto che qualsiasi « autorità » si invochi per risolvere una disputa o un dilemma etico in una società pluralistica questa può essere derivata solamente dal fatto che le singole persone coinvolte accettano l'autodeterminazione e l'autonomia delle parti giacché non si potrebbe derivare autorità da argomenti razionali (potrebbero avere una loro razionalità i diversi argomenti contrapposti) o da una fede religiosa (le parti possono avere fedi diverse). Il consenso sarebbe, quindi, all'origine dell'autorità e lo stesso consenso sarebbe la condizione necessaria di possibilità di una morale comune. Il principio di autonomia formerebbe in pratica una grammatica minima per il linguaggio della morale.

Da questo principio deriva l'obbligo del medico a richiedere il consenso informato del paziente a tutte le azioni conoscitive e curative intraprese nei suoi confronti; la possibilità del malato di scegliere il modo in cui vivere gli ultimi istanti, rifiutando l'uso di terapie più avanzate se sproporzionate ai benefici; il diritto di ogni malato di sapere della propria malattia e delle conseguenze ad esse inerenti.

— *Principio di beneficialità.* È questo il principio che riflette la norma morale di perseguire il bene e di evitare qualsiasi danno (*achievement of good and the avoidance of harms*). Poiché il riferimento ad una tale norma potrebbe essere risol-

(20) BEAUCHAMP T. L. & CHILDRESS J. P.: *Principles of biomedical ethics* (2nd ed.). Oxford University Press, New York, 1983; ENGELHARDT H. T., jr.: *The foundations of bioethics.* Oxford University Press, New York, 1986; SOLOMON Wn. D.: *Rules and principles.* In: W. T. Reich (ed.), *Encyclopedia of bioethics.* Free-Press, New York, 407-412, 1978.

to in una società pluralistica solo appellandosi al principio di autonomia, quello sarebbe concettualmente precedente anche al principio di beneficialità: uno potrebbe individuare facilmente una violazione della moralità del mutuo rispetto anche quando potrebbe non rendersi conto che si sta violando il principio della beneficialità.

Più propriamente questo principio è scandito in due componenti, quella di *non-maleficience,* che riprende l'ippocratico « primum non nocere » e che impone di agire in modo da evitare, rimuovere o prevenire qualsiasi danno, e quella di *beneficience* propriamente detta, che invita a promuovere attivamente il massimo bene del malato con cui il medico entra in relazione.

In ordine a questa beneficialità per il paziente e con riferimento ad essa dovrebbero essere valutati i costi e i benefici, i rischi e i vantaggi, di un determinato trattamento sia dal punto di vista economico che dal punto di vista strettamente medico.

— *Principio di giustizia.* Si riferisce all'obbligo di eguaglianza di trattamenti e, da parte dello stato, di equa distribuzione delle risorse per la sanità, la ricerca, ecc. Secondo questo principio, cioè, tutti devono essere trattati in modo uguale senza tener conto di età, razza, sesso, condizione sociale, meriti, e così via.

Come si vede è sottolineata la valenza sociale dell'azione individuale la quale tuttavia non si dovrebbe tradurre in un semplice livellamento di prestazioni in quanto diverse sono le situazioni cliniche e sociali.

Secondo alcuni (21) questo principio non avrebbe una sua identità autonoma ma deriverebbe, a seconda delle particolari visioni morali, ora dal principio di beneficialità — se il principio di giustizia è utilizzato come criterio da seguire nell'atto di realizzare il bene e di evitare il danno — ora dal principio di autonomia — se il principio di giustizia è utilizzato per fornire indicazioni allo stato ad intervenire laddove autonomamente sarebbe intervenuto il privato in relazione alle proprie esigenze. Appare evidente, comunque, che ogni qual volta si parli di giustizia occorra stabilire in che cosa consiste il dovuto, a chi è dovuto, e perché.

---

(21) ENGELHARDT: *The foundations of bioethics,* cit.

Dal nostro punto di vista rileviamo come sia stato ampiamente mostrato (22) che le esigenze della nuova disciplina possono pienamente e coerentemente fondarsi sui principi derivati dalla tradizione personalista, proprio partendo dalla considerazione che il valore della persona non muta col tempo. E anzi pensiamo che anche i « nuovi » principi proposti acquistino un senso solo se collocati e composti all'interno del valore della persona integralmente considerata. Con questa rivisitazione personalista crediamo che si possa, allora, facilmente riconoscere nel principio di autonomia quello personalistico di libertà-responsabilità, nel principio di beneficialità quello terapeutico, nel principio di giustizia quello di socialità e sussidiarietà. Ci sembra dunque che solo un'antropologia personalista fondante può conferire un coerente collegamento fra i vari principi, ed è solo il riferimento ad un bene oggettivo integrale, come quello della persona, che può evitare il grosso rischio di sfociare nel più assoluto relativismo.

La fondazione personalista dei diritti umani

La sfida che la bioetica si trova oggi a dover sostenere è proprio quella di trovare la più ampia convergenza etica — che non vuol dire il cercare « minimo » comune etico ma la condivisione del « massimo » rispetto che si deve all'uomo! — per offrire efficaci criteri legislativi o più generalmente normativi ad una società come la nostra.

Si è detto come il personalismo filosofico ci sembra costituire un insieme di linee direttrici di comportamento tale da essere una garanzia di fronte ad ogni possibile utilitarismo politico o strumentalizzazione pratica del malato e della medicina, e come tale assumibile all'interno di strutture pluralistiche.

Tuttavia vi sono, come abbiamo detto, diverse situazioni in cui il modello personalista non è interpretato in modo univoco (si pensi al dibattito su quando iniziare a parlare di persona umana nel caso dell'embrione) ed ecco allora che risulta necessario ricercare una interpretazione « condivisa » del personalismo. Una tale interpretazione, codificata e universalmente accettata, si può ritrovare già a livello di una serie di « gradini » che possono certamente costituire già dei parametri di

(22) SGRECCIA: *Manuale di bioetica*, cit. pp. 105-136.

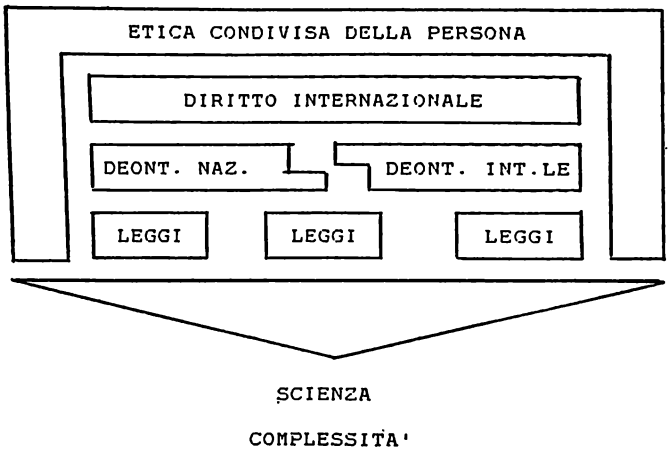


FIG. 2 - I parametri di giudizio nella società pluralistica

giudizio (23) progressivamente inglobanti tutti gli aspetti della complessità della scienza, secondo quanto indicato nella fig. 2.

Innanzitutto saranno da prendere in considerazione le *leggi civili e penali* dello stato, leggi che sia il medico che il cittadino sono obbligati a rispettare e osservare. Ciò non contrasta di per sé con il caso della obiezione di coscienza in quanto essa stessa è prevista dalla legge: nel caso di una legge obiettivamente iniqua può configurarsi la necessità di una « disubbidienza civile » al fine di ottenere il cambiamento della legge. In ogni caso la legge crea degli obblighi morali — con le limitazioni sopra dette — a cui non ci si può sottrarre.

Oltre la legge va preso in considerazione il parametro della *deontologia medica codificata* sia in campo nazionale che in campo internazionale. Questo parametro, anche se non contiene la considerazione di tutti gli aspetti etici del problema sanitario, tuttavia ha una fondamentale ispirazione etica e fornisce

(23) TORRELLI M.: *Le médecin et les droits de l'homme.* Berger-Levrault, Paris, 1983; BANDMAN & BANDMAN B.: *Bioethics and human rights,* cit.

indicazioni che intendono vincolare la coscienza dei professionisti. Le Confederazioni internazionali degli Ordini dei Medici (quelli della CEE, ad es., nel gennaio 1987 hanno emanato i « Principi di etica medica europea ») e l'Associazione Medica Mondiale (si pensi alla Dichiarazione di Helsinki) emanano continui aggiornamenti dei loro codici deontologici.

Al di sopra, come quadro universale, c'è da considerare l'insieme di quelli che si definiscono *i diritti dell'uomo*, dichiarati ed esplicitati nelle Carte e Convenzioni internazionali a cominciare dalla Carta dell'ONU del 10 dicembre 1948 e dalla « Convenzione di salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali » (Patto di Roma) del 4 novembre 1950 fino a tutte le convenzioni, dichiarazioni, carte, raccomandazioni (nel loro diverso peso giuridico di obbligatorietà) che sempre più frequentemente danno agli stati indicazioni di carattere etico anche sui problemi della biomedicina. Si pensi alle diverse Raccomandazioni del Consiglio d'Europa (l'ultima del febbraio 1989 sull'uso degli embrioni umani a fini terapeutici e di ricerca) dalle quali emerge, ad es., l'importante indicazione del rispetto dovuto all'embrione umano in tutte le circostanze e sin dal concepimento.

Crediamo dunque che i codici deontologici e i diversi pronunciamenti internazionali sui diritti dell'uomo possano rappresentare una interpretazione valida per tutti del personalismo così da giungere ad una fondazione della bioetica di valido e universale respiro.

ANTONIO G. SPAGNOLO

QUADRIVIUM EDIZIONI

Via XII Ottobre, 14

C.c.p. 25662164

GENOVA

CORNELIO FABRO, *L'alienazione dell'Occidente - Osservazioni sul pensiero di E. Severino*; 1981, pagine 150, lire 5.000.

« Il più autorevole Tomista vivente », in una serrata, puntuale e completa analisi può « affermare a distanza di quasi tre lustri e dopo la quasi raddoppiata produzione severiniana, che è passata dalla temperata produzione milanese in casa dell'Università Cattolica, all'esplosione atea veneziana, ..., che il fondo del pensiero di Severino non è mutato perché il fondamento è rimasto il medesimo: antimetafisico sotto l'aspetto teoretico, anticristiano anzi amorale e ateo sotto l'aspetto etico-religioso ».

Agli Abbonati di « Renovatio », sconto del 20%

RIFLESSIONI INTORNO A UN CONGRESSO DEDICATO A «TEOLOGIA E ISTANZE DEL SAPERE OGGI IN ITALIA»

Eclissi o rivelazione del "sacro" nella coscienza contemporanea?

La domanda forse propone una differenziazione troppo netta di un atteggiamento spirituale e culturale che pure segna la nostra esperienza (la ricerca, qua e là avvertita, di itinerari a valori permanenti): ma certamente, e al contrario di alcuni anni fa, il "secolare" deve oggi convivere con una riemersa esigenza del "religioso", forse senza *conversioni reciproche*, ma anche senza *durezze polemiche* (l'ateismo della secolarizzazione è un ateismo tranquillo).

La cultura laica non si indigna se il "religioso" l'interroga; né la teologia sembra temere le "istanze" della scienza.

In un territorio di possibilismo si può dunque condurre un congresso di teologia come quello che, organizzato dall'Associazione Teologica Italiana (ATI), si è svolto dall'11 al 15 settembre scorso a Brescia presso l'ospitale Istituto Paolo VI. Tema generale di questo XIII congresso: «Teologia e istanze del sapere oggi in Italia».

I relatori hanno ritenuto (e può essere una scelta interpretativa e discorsiva legittima) di cercare nell'ambito della disciplina propria di ciascuno le istanze verso il religioso o, se vogliamo, verso il teologico. Così hanno fatto Vittorio Sainati per la filosofia, Edoardo Benvenuto per le scienze della natura, Giuseppe Alberigo per la storia, Pietro De Marco per la socio-antropologia, Sergio Quinzio per la letteratura. Il tema è stato capovolto e anziché il tracciato dell'istanza che in questa fase storica emerge dalla singola disciplina — qualunque istanza essa sia e in qualunque modo si ponga o non si ponga di fronte

al "religioso" — ogni relatore ha volonterosamente narrato i contenuti, o gli indizi di essi, che potrebbero legittimare una *attenzione* a quel territorio lo studio del quale è di pertinenza della teologia. Occorre dire che nello svolgersi delle varie riflessioni sono anche emerse (quantunque troppo fugacemente e così occasionalmente da confermare che l'oggetto della esposizione non era ritenuta l'*istanza propria* della disciplina, *ma l'eventuale segno religioso di essa*) alcune problematiche, alcuni approdi attualissimi: per la scienza Benvenuto ha parlato di un profilo di « complessità, di caos », che sembra essere il versante epistemologico di quella "disperazione" indicata da Quinzio come attuale area delle letteratura, mentre Sainati ha integrato in sede di gruppo di studio la sua intensa lezione sull'acquisita serietà del metodo di ricerca teologico con una radicale critica semantica di alcuni concetti (come divinità, rivelazione ...) sottolineando che l'istanza attuale della filosofia è *soprattutto linguistica.*

In ogni caso troppo poco per corrispondere, o almeno rispondere, al tema originario che così formulato esigeva che *queste famose istanze dovessero emergere.*

Anche la relazione base di Giuseppe Colombo (*Teologia di Chiesa e Teologie*) rivela lo stesso cammino: non più un sapere che precede la fede (i praeambula, la strada « per ea quae facta sunt ») ma « il sapere della fede », stessa, una teologia che si costruisce come sapere della fede.

Coniugata questa posizione con la serrata deontologizzazione linguistica di Sainati, si dovrebbero forse ipotizzare nuovi « prolegomeni ad ogni futura *teologia* che si presenterà come scienza »? È una domanda.

Più suggestivo e più attento alla realtà attuale sarebbe stato il tema opposto, in questo Congresso: non le istanze del sapere, ma il sapere e le istanze della Teologia. E questo proprio perché, al di là delle prevedibili conferme congressuali, non sembra che dalla cultura italiana contemporanea emergano specifiche istanze.

Quali sono gli attuali segni di questa cultura?

Per vari decenni la sudditanza agli ideologismi egèmoni ha provocato una inevitabile apnea culturale (la riduzione della filosofia ad analisi socio-politica e a filosofia della scienza e del linguaggio; la mitizzazione dello scientismo tecnologico a cui tutto si sacrifica; la riconduzione di temi narrativi a una specie di cronachismo privo di sapore lirico; la riduzione e l'esaurimento dell'umano nel naturale erotico).

L'acquisizione di un secolarismo — frutto di una specie di ibridazione tra neo-capitalismo e marxismo — contiene ripetitivi filoni naturalistici e psicanalitici.

La stessa attenzione alla storia non sembra tanto un avvicinamento alla totale realtà umana quanto l'uso di schemi di approccio che gli ideologismi hanno imposto.

In questo orizzonte — dove con lo smarrimento dovuto al tramonto del marxismo come criterio di analisi della società, la cultura è diventata territorio di nuovi poteri imprevisti come la tecnologia, il capitale, l'industria finanziaria, gli ideologismi ecologici — quali istanze può rivelare la cultura contemporanea se non un indistinto bisogno di essere liberata dal servaggio al potere per troppo tempo consumato in seno a confuse idee di sinistra?

Più suggestiva, dicevo, sarebbe stata l'analisi delle "istanze" della teologia contemporanea; profili di contenuto narrativo e metodologico la differenziano dalla teologia speculativa tradizionale: l'attenzione scritturale costante (non più una teologia deduttiva o soltanto apologetica); la riscoperta delle realtà terrene, dunque della storia; la tensione ecumenica, universalistica.

Un insieme di elementi che fa del territorio teologico una novità per la stessa cultura laica, ma a questo non fa riscontro un moto di rinnovamento della cultura che è ancora legata a veteroconcezioni deistiche della religione (1), onde l'indifferenza del laicismo culturale nei confronti dell'evento religioso che confonde con una specie di metafisicismo estraneo all'umano.

---

(1) Lo svuotamento o la definizione di insignificanza da parte della linguistica di alcuni concetti come "divinità" ecc. fa parte di una critica di sapore archeologico del contenuto religioso. La cultura non si è ancora resa consapevole dell'assoluta alterità e originalità della Parola cristiana dove ad esempio «Dio» ha un contenuto assolutamente non filosofico, non è una categoria concettuale. Per la fede è il Padre, una realtà che il riduzionismo deistico ignora, pago di una critica semantica neopositivistica. Questa « caduta » della filosofia nell'alveo linguistico (e la sua eclissi nel territorio suo più proprio che è la ricerca dell'essere) era già stata sottolineata su questa rivista in un lontano scritto dedicato alla *Latitanza della metafisica nel tempo presente e annuncio del divino* («Renovatio», 1979, n. 3) e precedentemente su «Ricerche Religiose» (n. 7, 1970) nell'articolo: *L'ateismo tranquillo dell'uomo secolarizzato.* Successivamente le molte cronache sul « pensiero debole » e il consolidato sostituirsi delle istanze epistemologiche a quelle ontologiche confermarono gli esorcismi nei confronti della metafisica, l'eco dei quali fu percepibile anche durante il congresso teologico di Brescia.

Anche il senso della storia nella cultura laica, salvo alcuni interessi pragmatici come il sociale e il politico, è soprattutto ideologismo illuministico di derivazione marxistica (e, di conseguenza, idealistica nel profilo dell'immanenza e del naturalismo).

Infine anziché procedere in una visione ecumenica dei valori spirituali la cultura laicistica indugia nel "localismo" (il lessico locale, l'etnia, la storia locale delle tradizioni, il folklore, gli « spaccati » di società rurali e urbane... insomma il contrario dell'ecumene).

Le istanze della teologia (quella scritturale, che le è propria e che suggerisce e indica di non fidarsi degli ideologismi, neppure di quelli « sacri »; l'istanza verso la realtà storica; e quella universalistica aperta ad ogni uomo) possono stimolare la cultura a risvegliarsi dall'assopimento di questi decenni, al punto da passare al postmoderno dopo aver varcato un contemporaneo di inesistenza (come sconsolatamente ammette Carlo Bo in territorio letterario) e di confusione (che, come dice Franco Fortini non è fusione né confronto, ma una specie di « supermarket delle culture dove tutto equivale a tutto »). E quali istanze può proporre « la dominante culturale della logica del tardo capitalismo » — come definisce Fredric Jameson il postmodernismo — se non il grido di liberazione dalla sudditanza al potere che avvilisce la cultura e la svuota di valori?

E quali sono allora le proposte che la teologia con le sue istanze autentiche e vivaci può fare all'afona cultura italiana contemporanea?

La teologia non è un vivaio di problematicismi come fatalmente diventa quando si mette a rincorrere la cultura laica sentendosi in stato di integrazione di essa; se la teologia si converte in intellettualismo perde la propria natura di ricerca nel Mistero. E se la teologia praticherà «*l'accoglienza*» di questa cultura (con la quale può dialogare ma non può confondersi) non resterà soltanto scienza, vale a dire non batterà soltanto la strada del « scire per causas »; ma seguirà anche la strada del « scire per fidem ». Perché questo, credo, sia lo specifico della teologia: crescere nel sapere attraverso la fede. La fede "sa" il Mistero, che non spiega. Conoscere non è del tutto sapere, e sapere non è soltanto conoscere.

Quell'accoglienza permette di riprendere tutti i frammenti teologici sparsi nel sapere moderno (come è emerso nella rela-

zione introduttiva al Congresso di Luigi Sartori emerito presidente dell'ATI) soprattutto da dopo l'avvenuta cesura tra scienza sacra e scienza profana, vale a dire, come ha insistito Pino Ruggeri nelle valutazioni conclusive, alla fine del Settecento (ma questo — aggiungiamo — non per eventi storici o storico-culturali, ma per l'abbattersi nella coscienza culturale della critica kantiana alla metafisica e dunque al dottrinale preambolo della teologia, e per il dominio esercitato dalla cultura tedesca su tutto l'ottocento filosofico e scientifico dell'Occidente).

L'operazione di ascolto dei frammenti ha sapore evangelico e può essere un buon insegnamento a superare i dogmatismi del diffidente razionalismo contemporaneo; e a correggere l'indole intellettualistica di certa teologia che assume l'involucro culturale moderno più che ricercare i propri segni sparsi in esso. Tutto questo in un orizzonte di certezza (che non è potere apologetico) data anche dal recupero dei fondamenti ontologici del pensiero (sui quali nel Congresso si sono sentite rare, contraddittorie e sbrigative parole) e dalla centralità del dato rivelato, in mezzo allo sconsolato naufragio delle opinioni mondane.

Tutto questo pure in una tensione di convergenza anche nel territorio delle discipline laiche: dove l'impegno della ricerca e della conoscenza miri ad inter-avvicinare le istanze del sapere, non ad allontanarle o peggio a separarle.

La teologia potrebbe (dovrebbe) animare questa tensione centripeta, *antibabelica*, verso un'autentica "communio" del sapere.

Se la rinuncia all'intellettualismo è una testimonianza della teologia alla cultura laica perché questa si liberi degli ideologismi nell'approccio alla storia, la istanza teologica assume il profilo della donazione nel « cammino insieme » con l'uomo contemporaneo.

Lo specifico della teologia dunque, dentro e fuori i congressi, non è solo « scire per fidem », ma anche « scire per caritatem » (veritatem facientes in caritate).

Ed è questa l'altra testimonianza che la teologia offre alla cultura laica, resa sovente sterile da un intellettualismo elitario e solipsistico, in un mondo storico e umano che invece invoca la donazione, che invoca dunque la grazia.

Dr. ANTONIO MANFREDI
dell'Associazione Teologica Italiana

QUADRIVIUM EDIZIONI

Via XII Ottobre, 14

C.c.p. 25662164

GENOVA

LUIGI IAMMARRONE, *Teologia e Cristologia: «Dio esiste?» di Hans Küng*; Genova 1982, pagg. 178, lire 6.500.

La svolta cristologica nel pensiero dei Riformatori ...;

Alle origini della teologia e della cristologia eterodosse ...;

Il « trascendentale » moderno ...;

La nuova ermeneutica ...;

La metodologia cristologica di Hans Küng ...;

Chi è Gesù? È il vero ed eterno Figlio di Dio? ...;

L'esistenza di Dio è razionalmente dimostrabile ...;

La divinità di Cristo e la Trinità ...

Agli Abbonati di « Renovatio », sconto del 20%

F. RIVETTI BARBÒ, *Dialogo e malinteso*, Milano, Marzorati, 1985.

F. RIVETTI BARBÒ, *Dubbi, Discorsi, Verità*, Milano, Jaca Book, 1985.

I Greci usavano il termine *akolouthia* per significare la consequenzialità logica che governa uno scritto. Concludendo la lettura di *Dialogo e Malinteso* questo termine si affaccia alla mente significativo di uno stile di pensiero e di lavoro prima ancora che di ordinamento di un contenuto.

Ciò è tanto più significativo quanto più viene esposto un discorso apparentemente ovvio, la cui ovvietà, però, è sottoposta a critica rigorosa.

Che il dialogo sia innegabile è evidente, quel che l'Autrice chiarisce è che la sua innegabilità è « incardinata in un malinteso ». Nel dialogo con Caio, Tizio gli ingiunge: « non stare più a sentire quello che mi capiterà di dirti! » Caio interpreta questo divieto *fraintendendolo* e afferma che per obbedirlo egli deve ascoltarlo e capirlo. Il fraintendimento, che evidenzia l'innegabilità del dialogo « dipende [...] dal *nesso logico* che collega la risposta di Caio al messaggio di Tizio: un nesso che Caio capisce ed esplicita in questa sua risposta, mentre "ovviamente" esso poteva essere sfuggito a Tizio » (p. 24).

I termini del dialogo vengono esaminati con rigore e soprattutto viene delineata con chiarezza la figura dell'*interlocutore*, che si conosce « globalmente inteso », mentre ne rimangono « ignorati » quelli che sono « i suoi singoli vissuti » (p. 37): conoscenza e ignoranza si intrecciano nel dialogo, così come c'è differenza fondamentale nella conoscenza degli interlocutori del dialogo: da una parte me verso il quale io ho conoscenza

il cui « approccio » è « interno » dall'altra gli altri che io raggiungo con « approccio », che è « dall'esterno ».

Anche i procedimenti conoscitivi sono sottoposti al vaglio critico, così che questo lavoro è a pieno titolo un trattato sul problema gnoseologico.

Il libro procede per contrapposizione di tesi, con la confutazione delle tesi false e la chiarificazione di quelle vere, ciò che insieme alla proposizione dei significati degli incontri tra interlocutori approda a leggere nella sua profondità l'*incontro privilegiato io-tu,* rivelandone oltre che la dimensione filosofica anche quella teologica, che oggi afferma la persona soprattutto come relazione.

L'Autrice intende l'incontro privilegiato io-tu come momento di *ragionevolezza* e il tema della ragionevolezza può essere letto come quello che governa tutta l'opera, così che anche l'esperienza, tutte le volte che nel libro è affrontata si presenta come ragionevole.

Delicata la questione della *inferenza del tu,* a proposito della quale si deve dire che le pagine del volume costituiscono esempio di equilibrio tra la confutazione di tesi ritenute false e la proposizione di tesi affermate vere, usando l'Autrice lo stesso rigore nella confutazione come nella proposizione, con un metodo che richiama implicitamente quello di Tomaso.

Mai il dialogo è visto come momento astratto e gli interlocutori appaiono vivi in relazione con i *segni* e i *significati,* fino a giungere « dal normale incontro fra interlocutori » al « dialogo »: tra i due momenti « il passaggio è [...] spontaneo e facilmente desiderato » (p. 75).

Il capitolo III riveste particolare importanza in quanto propone la *dialogicità del linguaggio*: si tratta di una ricerca sul linguaggio e al proposito si deve dire che l'Autrice riesce in forma scorrevole a condurre un discorso che penetra all'interno di tanti temi tra loro correlati e che, mantenendosi sempre sul piano filosofico-teoretico attinge pur altre discipline come la psicologia.

Non possiamo qui percorrere l'itinerario dell'Autrice anche perché lo spazio di una recensione non lo consente, data la *densità* del discorso: possiamo soltanto dire come questa densità, per il dominio che l'Autrice mostra non solo della materia trattata, ma anche delle vie che portano a ciascuno dei suoi momenti, sia sempre espressa in limpida chiarezza.

Si parla di *segno come composto di significante e significato*, di *distinzione tra lingua e messaggio*, di *struttura*, della distinzione e dei nessi tra *strutture-lingua e messaggi-senso* e *designazione*, si distingue tra *designazione ed estensione, concludendo alla dualità lingua-messaggio come condizione della dialogicità del linguaggio*. Poi si indaga sul « *come e perché* tali significati sono ottimi strumenti di dialogo » (p. 94).

Il discorso continua con l'esame della « nostra percezione del mondo dell'esperienza » (p. 99) e ci si chiede come possano la *mia e la tua* percezione, tra le quali « non vi è comunicazione alcuna », essere « fonte di comunicazione » (p. 101). L'Autrice risponde partendo dalla « *immanenza, in ogni caso, del dire nel percepire* » (p. 102) fino alla conclusione sulle « strutture di sensi percettivi » delle quali si dice che « sono comuni a più interlocutori » e perciò sono « *basi della dialogicità della lingua* » (p. 110).

L'Autrice, continuando nel metodo di porsi le possibili aporie (dimostrando chiarezza didattica oltre che scientifica), ne discute due e le supera confermando le sue conclusioni.

Il capitolo conclusivo si intitola « Dialogo portatore di valori ». Si parla dei « dialoghi autentici » nei quali « l'insieme dei valori dialogici può essere sintetizzato nel concetto, complesso, di "sviluppo di ogni singolo nella reciproca comprensione" » e ciò è tanto più vero in quanto mancando la « comprensione reciproca » accade che « il dialogo è destinato a soccombere: fino — forse — alla rovina totale » (p. 125).

« L'esser portatore-di-valori solitamente riconosciuto ad ogni autentico dialogo, non è dunque solo qualcosa di ovvio, né è mero fatto, forse accidentale. All'opposto: si è visto che i [...] valori dialogici-sintetizzati nella "comprensione reciproca" gli sono indispensabili ed essenziali » (p. 128). L'intreccio teoretico ed etico, di conoscenza e valore permette di leggere il dialogo in tutto il suo significato.

Il volume presenta una seconda parte di *Commenti e risposte*: R. M. Burian discute la « teoria » dell'Autrice che egli legge come « ampliamento non-fregeano di idee essenzialmente fregeane, integrate con alcuni elementi provenienti da Carnap, Church, Quine e Russel »: interessante lettura, ma si deve dire che se momenti fregeani sono presenti nello studio dell'Autrice, in esso è evidente, forse soprattutto, un impianto classico profondamente ripensato. Più critico nei confronti dell'Autrice, il Saggio di R. M. Martin. Ma a Martin, così come, del resto,

a Burian, l'Autrice risponde in modo chiaramente convincente, tal che il lettore, che ha seguito la disamina della Rivetti Barbò partendo dalle proprie categorie mentali si trova confortato nel proprio giudizio chiaramente positivo dell'opera anche dalle conclusioni che può trarre dal dialogo che l'Autrice intesse con i due suoi « commentatori ».

Completano il volume Saggi di H. G. Herzberger, A. Negri, A. Pieretti, W. Shea, J. Tucker, indipendenti dal Saggio della Rivetti Barbò, ma sullo stesso argomento.

* * *

Dubbi, Discorsi, Verità, Milano, Jaca Book, segue di alcuni mesi *Dialogo e malinteso* ed è, come è consuetudine dell'Autrice, indipendente e, al tempo stesso, strettamente legato alla sua produzione precedente.

Il tema che qui si affronta è, come dice il sottotitolo, *Lineamenti di filosofia della conoscenza.* E si deve dire che il tema della conoscenza vi è profondamente sviscerato sulla base del pensiero classico (il lettore attento vi coglie, fortemente ripensata, la problematica tomista), ma con viva attenzione al pensiero moderno e contemporaneo sull'argomento, ancora una volta con una consequenzialità rigorosa, che porta l'Autrice, per desiderio di chiarezza, che nasce da approfondimento, anche a terminologie nuove come quando, per evitare confusione, propone *predicabile-di-più* in luogo di universale.

Una affermazione, cui l'Autrice tiene fede fino in fondo, permette di cogliere il significato forse primo del lavoro: « Caratteristico della filosofia e l'onere di autenticare — ossia fondare, spiegare — ogni cosa, e perciò anche i suoi termini e i suoi asserti » (p. 16).

L'Autrice analizza il termine stesso conoscere, in sé e nelle sue intrinseche relazioni, in primo luogo dimostrandone la *inseparabilità* dal dire.

Segue, poi, la trattazione del tema del dubbio, dichiarando l'assurdità del dubbio universale, pur nella sua trasformazione in dubbio metodico perché « la pretesa di chi dubita *di tutto* si identifica [...] col dubitare della *possibilità* stessa di conoscere » (p. 34).

« La conoscenza umana ha origine nella percezione immediata », ricorda l'Autrice, che da questa affermazione parte per

un'analisi finissima del tema dell'atto del percepire in tutte le sue dimensioni e passa, poi, all'analisi della conoscenza sensibile, analizzando i « sensi interni », i « sensi esterni », ma anche il « senso comune » e l'« immaginazione ».

Centrale è certamente il capitolo sui « concetti », considerati nella loro universalità, indicata dall'Autrice, come abbiamo già accennato, nella formula « predicabili di più » (p. 60). In questo testo non solo il concetto si discute fino in fondo, ma, all'interno di questa discussione si ripropongono tutti i temi con essa collegati, come « il passaggio dal sapere comune alla filosofia » e all'uso delle lingue per formulare messaggi.

Abbiamo detto all'inizio della classicità del pensiero della Rivetti Barbò e al tempo stesso della sua attenzione al pensiero contemporaneo: possiamo, ora, ribadire questo concetto osservando come la teoreticità del discorso (« La questione sarà qui affrontata dal punto di vista teoretico ») si sviluppa pur nella consapevolezza che « il "problema degli universali", che può sembrare prettamente medioevale, è riscontrabile in buona parte della storia della filosofia, e si ripresenta sotto nuova veste e con preminente importanza negli studi filosofici che accompagnano i più noti sviluppi della logica matematica » (pp. 65-66). A quest'impostazione teoretica, che tiene conto pur della filosofia del linguaggio, fa da riscontro un discorso critico sull'empirismo e su alcune forme di platonismo, la cui confutazione appare necessaria per la completezza del discorso anche teoretico.

Non possiamo certo seguire tutti gli argomenti trattati, né tutte le argomentazioni con le quali essi sono proposti: è un libro, questo, che va letto anche per rendersi conto di come questioni certamente suscitate dalla tradizione filosofica classica vengano sviluppate in modo originale, smentendo l'impossibilità di ri-assumerle, dichiarata da tante parti del pensiero contemporaneo, anche perché ri-assunte proprio all'interno della contemporaneità. Citiamo, una per tutte, la delicata questione del rapporto: *individuale-universale* (« predicabilità di più e individualità ». Completano le argomentazioni sul concetto momenti di epistemologia e di psicologia.

L'importanza della relazione: universale-individuo è sottolineata, anche dalla presenza di un capitolo completamente dedicato all'argomento. In esso si dice: « Noi pensiamo [...] formandoci dei concetti predicabili-di-più, disindividuati; eppure si è costatato [...] che nel percepire le singole realtà del mondo circostante noi le intendiamo sia con i nostri sensi sia

con il nostro pensiero: resta quindi da chiarire e precisare meglio come il nostro pensiero, pur esprimendo concetti predicabili-di-più, intende tuttavia anche tali realtà individue, cogliendovi le loro determinazioni (= aspetti) intelligibili » (p. 93). Discussione, questa, che approda, alla chiarificazione della « *conoscenza di me* » in ordine anche alla formazione di nozioni di filosofia e di antropologia.

Dal Capitolo VIII inizia come una seconda parte del libro, che non poteva mancare in una seria trattazione del tema del conoscere: si tratta di un'indagine sul tema della verità (« Se fossimo privi di ogni verità [...] non potremmo neppur vivere in modo umano in una società: in quanto *solo* le verità possono garantire [...] che noi effettivamente *pensiamo a* qualcosa e *parliamo di* qualcosa, quando formuliamo dei messaggi » (pp. 101-102): si parte dalle verità semantiche, si riconosce la importanza delle *verità banali* e, sempre discorrendo del tema della verità, si tratta della consapevolezza del conoscere e dell'evidenza, delle proposizioni vere, fino a giungere, nel capitolo seguente a quel nodo fondamentale che è la distinzione e la relazione tra *verità di fatto* e *verità di ragione*: non necessarie le prime, necessarie e universali le seconde.

Il discorso sulle verità continua nel capitolo seguente con la distinzione tra *verità evidenziabili, verità e probabilità dimostrate, verità credute.*

Segnaliamo come tema tra quelli giustamente ricorrenti nell'Autrice, quello del discorso critico sulle ovvietà: « "ovvietà" nelle quali possono pure essere presenti delle autentiche evidenze, o i risultati di questa o di quella inferenza; ma la mancanza di vaglio critico che caratterizza l'"ovvietà" facilita l'intrufolarsi di errori... Eppure, per certi aspetti della nostra vita, è addirittura indispensabile iniziare da ciò che è ovvio! » (p. 141). E non si può dire che sia tanto ovvio questo discorso sull'ovvietà se consideriamo che nella cultura contemporanea l'immediato e l'ovvio più di una volta soffocano la criticità.

Altro momento da evidenziare è la differenza che intercorre tra verità immediatamente evidenti e verità dimostrate: « nelle verità immediate il nesso tra i termini della proposizione è [...] o attestato dall'esperienza (per le verità di fatto) o inerente ai termini della proposizione stessa (per le verità necessarie e immediate). Nelle verità dimostrate detto nesso è, invece, provato dalla dimostrazione; sicché ove mancasse la dimostrazione, tale verità *non* potrebbe essere riconosciuta.

Come si vede tra le une e le altre [...] vi è un "taglio netto" che le differenzia » (p. 144).

Abbiamo riportato le due citazioni (sull'ovvietà e sulle verità immediate e per dimostrazione) per rendere evidente la chiarezza didattica dell'Autrice, la quale sa contemperare rigore scientifico, chiarezza didattica e completezza di argomentazioni (basterebbe leggere questo capitolo per riconoscere che l'Autrice non trascura nessuna argomentazione in ordine al tema trattato e, come abbiamo già osservato, tenendo conto, nella teoreticità di tutta la cultura filosofica in proposito: qui dalla logica aristotelica alla più recente logica formale. Si veda pure l'*Appendice*: « Esempi di logica simbolica: le basi del calcolo proposizionale »).

Chiude il lavoro un capitolo sul « metodo galileiano e la distinzione tra scienze particolari e scienze filosofiche ».

Certamente questo è un libro in sé completo, ma, proprio in virtù di questa completezza, dimostrando *come e quanto essa sia aperta*, l'Autrice conclude: « proprio oggi si deve cominciare con lo stabilire quale solido *fondamento*, il nostro riconoscere delle verità; un fondamento che sta nell'ordine del nostro conoscere — e null'altro —; ma se non avessimo neppur questo, saremmo in balia delle incerte correnti di agnosticismi e dubbi.

Un *fondamento*, dunque, ma *per* qualcos'altro: per ricercare altre verità, assodarle criticamente. Sì da raggiungere delle certezze che iilluminano — lo si vorrebbe! — tutta la vita.

Una conclusione, questa, che è quindi un *fondamento* che stimola a ricercare oltre » (pp. 181-182).

* * *

Due libri tra loro collegati e reciprocamente indipendenti, di cui, anche concludendo vogliamo segnalare la chiarezza, sottolineando come essa sia frutto della cultura e della capacità teoretica dell'Autrice.

BRUNO SALMONA

F. BERTINI, F. CARDINI, C. LEONARDI, M. T. FUMAGALLI BEONIO BROCCHIERI, *Medioevo al femminile*, Ed. Laterza, 1989, pp. XXVI-195, L. 28.000.

Non da molto in campo storico e letterario si assiste ad una rivalutazione della donna e della sua posizione nella società di ieri e di oggi.

Volendo citare alcuni esempi, rinvierei ai due volumi pubblicati dall'Istituto di Filologia Classica e Medievale dell'Università di Genova, *Misoginia e maschilismo in Grecia e in Roma*, 1981 e *Sponsa, mater, virgo. La donna nel mondo biblico e patristico*, 1985.

Già in quest'ultima raccolta di saggi F. Bertini aveva offerto una lucida esposizione su *La donna nel Medioevo latino*, ed ora il volume laterziano la amplia ed approfondisce con la presentazione di otto figure femminili: *Egeria, la pellegrina* e *Dhuoda, la madre*, a cura di F. Cardini; *Baudonivia, la biografa* e *Caterina, la mistica*, a cura di C. Leonardi; *Rosvita, la poetessa* e *Trotula, il medico*, a cura di F. Bertini; *Ildegarda, la profetessa* e *Eloisa, l'intellettuale*, a cura di M. T. Fumagalli Beonio Brocchieri.

Lo stesso F. Bertini in un'ampia *Introduzione* sintetizza la lunga e complessa storia della condizione femminile dal mondo greco, in cui la donna era praticamente assente nella vita sociale e politica, al mondo romano, dove invece essa fu oggetto di un graduale processo di emancipazione, sino al mondo cristiano, in cui tuttavia la piena rivalutazione della natura e della dignità della donna, affermata da Gesù, fu ben presto messa in discussione e progressivamente ridimensionata sia a causa di forti movimenti ereticali che respingevano la positività della creazione sia per influenza della contrapposizione platonica tra corpo ed anima, con eccessiva esaltazione della seconda a danno del primo.

Medioevo al femminile vuole invece « smentire il vieto luogo comune, troppo largamente diffuso, secondo cui il Medioevo sarebbe stata l'epoca storica in cui la donna fu maggiormente svilita e oppressa e in cui maschilismo e misoginia si coniugarono più felicemente » (*Introduzione*, p. VI).

Al contrario, il vivace racconto del pellegrinaggio di Egeria (cfr. p. 3 ss.); la commossa biografia della regina Radegonda, composta dall'amica Baudonivia (p. 31 ss.); le affettuose esortazioni rivolte da Dhuoda al figlio Guglielmo (p. 41 ss.); i dialoghi drammatici di Rosvita (p. 63 ss.); i trattati medici sulle donne attribuiti a Trotula (p. 97 ss.); il carteggio di Eloisa ed Abelardo (p. 121 ss.); le visioni profetiche di Ildegarda (p. 145 ss.) ed infine i vari scritti di Caterina da Siena (p. 171 ss.) sono significativi esempi che, proprio nella loro diversità, offrono un quadro nitido ed ampio in cui il ruolo della donna lungo il corso dei secoli emerge per la sua straordinaria importanza e merita di essere approfondito e rivalutato, così come è avvenuto con felice successo nel presente volume.

* * *

Libro della Sapienza. Testo, traduzione, introduzione e commento a cura di GIUSEPPE SCARPAT, volume I, Paideia, Brescia, 1989, pp. 478.

Con questo volume G. Scarpat presenta il primo risultato dei suoi studi, iniziati parecchi anni fa, sul *Libro della Sapienza,* di cui vengono commentati i capitoli 1-6.

Come è spiegato nella *Premessa* (pp. 7-8), si rinvia al recente ed ampio lavoro di C. Larcher (*Le Livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon,* I-III, Parigi, 1983-1985) per i vari problemi riguardanti ad esempio la struttura, l'origine, i procedimenti letterari, l'autore, la dottrina, la lingua e le traduzioni della *Sapienza.*

Il testo greco riprodotto è quello dell'edizione gottingense dei *Settanta* curato da J. Ziegler, *Sapientia Salomonis,* vol. XII, 1, 1980², così come quello della Volgata geronimiana, corrispondente alla *Vetus Latina,* riproduce il testo dell'edizione benedettina romana, *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem,* vol. XII, 1964.

In una breve *Introduzione* (pp. 13-29, seguita dalla *Biblio-*

grafia, pp. 31-41) lo Scarpat ripropone una data di composizione tarda della *Sapienza,* assegnandola al tempo di Caligola, verso l'anno 40 d.C., come tipico prodotto della grecità alessandrina, ed escludendo conseguentemente espliciti riferimenti e citazioni di essa nei libri del *Nuovo Testamento.*

Il commento, che rappresenta la parte principale del volume, è essenzialmente filologico, e consiste sia in ampie osservazioni introduttive, che precedono testo e traduzione dei sei capitoli, sia in numerose note che chiariscono termini, costrutti e concetti dei singoli versetti.

A confronto con altri commenti della *Sapienza,* che spesso sottovalutano gli aspetti linguistici, accentuando invece unicamente quelli teologici, il commento dello Scarpat è un prezioso aiuto per cogliere il genuino messaggio del libro biblico, inserito nella vasta e complessa cultura del suo tempo.

Lo stesso metodo è impiegato nel commento al testo dell'antica versione latina della *Sapienza,* attribuibile ad uno scrittore africano della seconda metà del II secolo d.C., e ciò risulta ulteriormente dal puntuale confronto istituito con la *Nova Vulgata* (uscita in seconda edizione nel 1986), che si è rivelata ben inferiore alle aspettative e non può quindi in alcun modo sostituire la preziosa *Vetus Latina.*

Non rimane che augurare all'Autore un felice proseguimento del suo lavoro, che verrà completato da un secondo volume, riguardante i capitoli 7-19 della *Sapienza,* e da un terzo, contenente gli indici dei passi citati e dei termini greci e latini.

ALDO CERESA-GASTALDO

APPENDICE

PADRE SEMERIA, « BREBIS GALEUSE »
I veri « Saggi... clandestini » (1912-1915)

(parte nona)

« EQUIVOCO MORTO-SEPOLTO VIVO »
IL MODERNISMO SECONDO LA « BREBIS GALEUSE » - V

IL TRAMONTO DELLA « BREBIS GALEUSE »

Dies vero subsequentes testes sapientissimi.
(PINDARO, *Olymp.*, I)

Nel settembre del 1913 padre Semeria compiva il suo primo anno d'esilio. Mentre gli morivano in cuore, non senza sorda amarezza, le speranze d'un prossimo e riabilitante ritorno in Patria, si sentiva montare sempre di più dentro lo spirito un frastornio psicologico e intellettuale, — evidente anche nelle improvvise impennate polemiche e nei subitanei gratuiti eccessi verbali dei veri saggi clandestini —, che non faceva presagire niente di buono. Ed era il solo, purtroppo, ad accorgersene, il solo a paventarne inascoltato le conseguenze dolorose e tragiche.

Per il Barnabita, — più portato all'azione che alla speculazione nonostante un'innata golosità per le « quistioni sottili » e insofferente dell'ozio più che dell'idiozia perfetta o quasi —, il 1913 era stato un anno prevalentemente di studio vario ed intensissimo, protratto per 10-12 ore il giorno, praticamente ininterrotto anche se inframmezzato, come a rompere l'assedio dell'inerzia fisica e dell'emarginazione culturale, da alcune evasioni all'estero, tutte comprensibili alla luce della *peine injusti-*

fiée dell'esilio ma non tutte giustificate dai superiori talvolta ignari. Da marzo a giugno padre Semeria era andato in pellegrinaggio di pietà e di studio in Palestina passando per l'Egitto e al ritorno per la Grecia (1); a più riprese era stato in Francia per conferenze prediche esercizi spirituali e convegni; una volta almeno sembra che sia venuto in Italia, *in incognito.*

Anno di studio vario ed intenso ed ininterrotto il 1913, ma anche sostanzialmente inutile se non controproducente per gli scopi che si erano prefissi coloro che ne avevano ideato e deciso, con eccesso di zelo, l'allontanamento dalla Patria. Per quanto riguardava la sua conversione culturale, la revisione radicale delle sue idee « su molte ma molte cose », il Barnabita, pur volendo dimostrare a sé e agli altri tutta la sua buona volontà operosa, non era riuscito ad andare oltre l'accettazione dello « sfratto » da Genova, non era stato capace di perfezionare — se mai lo sarà convintamente un giorno! — col *sacrificium intellectus* il *sacrificium voluntatis* già ammirevole di per sé, eroico se si vuole e senza dubbio meritorio per la prontezza e la discrezione dell'esecuzione, ma incompleto. Le autodifese, gli interventi *pro domo sua,* già poco convinti in partenza, erano rimasti incompiuti od inevasi; avevano presto stancato la sua mano e annoiato la sua mente; non avevano sortito nessun effetto. Le ritrattazioni o revisioni delle sue discusse opinioni storico-critiche non gli avevano permesso di fare nemmeno il più piccolo passo in avanti nella direzione voluta dai documenti vaticani; le sue idee — quelle autentiche, da *brebis galeuse,* non quelle pubblicate con licenza e *ad usum superiorum* su « Vita e Pensiero », la « Rassegna Nazionale », la « Rivista di filosofia neoscolastica », cioè le idee riguardanti l'apologetica, l'esegesi e la dogmatica, le prove dell'esistenza di Dio e l'aldilà eterno dei dannati, l'obbedienza e la libertà di pensiero nella Chiesa, i laici e la vita politica, l'evoluzionismo religioso e le formule dogmatiche, il « mito biblico e il mito teologico » del peccato originale, il messaggio etico di Gesù, ... —, avrebbero continuato a non piacere all'autorità ecclesiastica: la loro libera esposizione, in saggi spesso dal tono appassionato di soliloqui e confessioni sconsolate, saggi veramente clandestini perché rimasti finora forse fortuitamente inediti, testimonia il costante e vano sforzo del Barnabita di riformare la sua testa. Per tutto il 1913 padre Semeria non era riuscito non solo a far ricredere i suoi avversari a proposito del suo pensiero e a farli desistere

(1) V. COLCIAGO, *Note biografiche,* in C. ARGENTA, *Saggi ... clandestini,* II, 1967, pag. 384.

dalle critiche, ma nemmeno a desistere lui stesso dal pensare certe cose, nonché a ricredersi per conto suo su di esse. Inutilmente aveva sperato negli effetti benefici del tempo e della lontananza dall'Italia; ingenuamente aveva creduto, richiamandosi anche al passato, di potersi accreditare per uno dei tanti precursori incompresi ai loro giorni (« forse il tempo mostrerà che le mie idee erano giuste », ipotizzava l'11 ottobre del 1913 col suo padre generale) (2); volonterosamente anche se polemicamente e sempre invano aveva ripreso a studiare la scolastica spolverando una vecchia Somma di san Tommaso. Alla fine del 1913, e ad equilibrio psichico già scosso, si ritrovava al punto di partenza, nella stessa situazione culturale e religiosa dell'anno precedente. Nel novembre del 1912 aveva scritto al padre Vigorelli: « Quanto alle *subtiliores quaestiones* [...] non creda mi manchi la buona volontà attestata a chi di diritto anni sono [a san Pio X nel 1910: n.d.r.] Ma [...] userò un paragone [...]: io posso non guardare una persona; non posso, guardandola, dire che è bianca se i miei occhi mi dicono che è nera; potrò dire che i miei occhi sono fatti diversi dai suoi o meno bene... ma che è bianco (sic), no. Posso non guardare... La vera soluzione per me era a Genova, nel ministero della Scuola, del confessionale, della carità... tutte cose per le quali nessuno viene a rompere l'anima con suddette quistioni sottili... Era un sacrificio per me non occuparmi di problemi che mi piacciono, [...] ma lo facevo volentieri per amore della Chiesa. Perché strapparmi a quella vita e obbligarmi a guardare proprio quelle cose? e poi venirmi a chiedere: che cosa vedete? e perché non vedete bianco? Ma almeno su questo punto mi lascino in pace... credo d'averci un poco di diritto » (3).

Il Natale del 1913 segna il cambiamento di rotta nella vita e nell'attività di padre Semeria, vita sacerdotale e attività culturale. In tale data il Barnabita, *bon gré mal gré*, decide di non interessarsi più della scienza, d'imporsi al riguardo il silenzio totale e di dedicarsi sempre di più al bene, a « fare del bene ». Alla fine del 1913 abbandona non solo lo studio delle questioni storico-critiche, nonostante la promessa fatta al papa in vista d'una revisione del proprio pensiero, ma abbandona anche lo studio teologico in quanto tale, delle questioni gene-

(2) A. GENTILI - A. ZAMBARBIERI, *Il caso Semeria*, in « Fonti e documenti », IV, Urbino, 1975, pag. 162. Un anno prima aveva scritto: « E i tempi cambiano e cambieranno forse assai presto; la bufera rosminiana è passata e chi ne era stato colpito ha potuto benissimo presiedere alla intera Congregazione. La storia è lì per mostrarci una serie di tali fenomeni (*ib.*, pag. 481).

(3) A. GENTILI - A. ZAMBARBIERI, *Il caso* cit., pagg. 504-505.

ricamente sottili, da specialisti, che pur gli piacevano tanto. Riformerà la propria testa proibendole di pensare o, come diceva lui, di « guardare certe cose », certi argomenti, e votandosi sempre più esclusivamente alla carità nell'apostolato diretto e spicciolo, nel quale, aveva già detto alla fine del 1912, nessuno viene « a interrogare sul Deutero Isaia ». Dal 1913 fino alla morte tratterà sempre meno frequentemente problemi teologici, dogmatici ed esegetici, e sempre più argomenti etici e sociali, o d'arte e di letteratura, o genericamente religiosi imposti dalle circostanze, dalla vita dei popoli e degli individui: la giustizia sociale, il salario degli operai e i guadagni dei capitalisti, la settimana « corta » e la settimana « rossa », il sindacalismo cristiano in Italia e all'estero, la libertà religiosa e la libertà politica, il nazionalismo, il colonialismo e la guerra, la democrazia cristiana, il socialismo e il fascismo, la libertà del papa e la libertà d'insegnamento, il centenario di Dante e quello di san Francesco, schemi di prediche per l'anno liturgico, recensioni di libri, commemorazioni e ricordi, ... e infine la carità: gli orfani, l'istruzione, l'educazione e il mantenimento di migliaia di ragazzi, per i quali farsi « servo e vendersi ». Talvolta affronterà anche la filosofia, nei confronti del pensiero di Gentile, ad esempio, o tenterà una spiegazione filosofica d'un problema religioso, ma lo farà *una tantum*, non senza immediati pentimenti e, in sostanza, con risultati modesti, insoddisfacenti. Sempre meno *maître à penser* e sempre più apostolo itinerante e benefacente con tutti, si ridurrà ad essere quasi un idiota perfetto, nel silenzio culturale, lui che aveva già affermato nel 1910 d'essere disposto a rinunciare all'intellettualismo ma non all'intelligenza. E non è che non gli starà più a cuore l'ortodossia, anzi: però la sua in particolare non la difenderà più con saggi più o meno clandestini e comunque tutti polemici contro il bersaglio unico dei tradizionalisti, ma la dimostrerà accettando senza più discutere ed esponendo senza più sottilizzare la dottrina del magistero ecclesiastico; principalmente se la garantirà lasciandosi assorbire e consumare dall'ortoprassi, convinto più che mai, più di quando nel 1912 sfoderava per la prima volta questo argomento col suo imperturbabile padre generale, che la bontà della vita potrà anche non contare più nulla nella Chiesa di Dio (4) ma conterà sempre molto davanti a Dio, e che « a far del bene non si sbaglia mai! ». Nell'ottobre del 1911 aveva scritto: « La prova della mia ortodossia preferisco darla tacendo, ... obbedendo, pazientando, lavorando » (5);

(4) A. GENTILI - A. ZAMBARBIERI, *Il caso* cit., pag. 360.

(5) A. GENTILI - A. ZAMBARBIERI, *Il caso* cit., pag. 360.

e già nel gennaio del 1912 si diceva d'accordo con San Paolo: *Noli contendere verbis... ad nihil enim utile est* (2 *Tim* 2, 14) (6).

Non sempre sarà in grado di tacitarsi del tutto e subito, non sempre sarà capace di soffocare fin dal suo nascere l'innata insopprimibile curiosità di sapere: talvolta i libri da leggere li chiederà in elemosina perché, ricco com'era di figli da sfamare, si scoprirà sempre più povero di soldi per comperarseli, come farà nel 1925 con la prof.ssa Nugent. Ma si tratterà di innocui libri d'arte e non dei pericolosi libri di scienza teologica, come quelli che poteva scovare nell'*Enfer* della biblioteca di Bruxelles. Talvolta la prima trattazione d'un argomento un po' particolare, come la presenza del male nel mondo e la responsabilità divina e umana al riguardo, non lo soddisferà, gli potrà riuscire di primo acchito ancora specialistica, difficile e discutibile: allora la rifiuterà come se con essa avesse potuto turbare la pace delle coscienze e procurarsi dei guai; ne farà una seconda, per i lettori d'un giornale cattolico, più facile, meno « sottile », e più tradizionale, meno pericolosa per tutti. In genere, dopo il 1913, si limiterà a ripetere il Vangelo nella vita e nella parola, a presentarlo *in ostensione spiritus et virtutis* avrebbe potuto dire col patrono del suo ordine l'Apostolo Paolo, senza glossarlo *persuasibilibus humanae sapientiae verbis*: per non venir meno alla consegna del silenzio. Non a caso, più o meno nello stesso periodo, tra il 1913 e il 1914, in una recensione pubblicata nel primo numero del 1915 della « Rivista di filosofia neoscolastica », tesseva le lodi del *De docta ignorantia* del card. Cusano come tracciando il programma della propria vita futura: esaltava « il sapere che è ignorare con umiltà e con dolore, che è sentirsi poveri, poveri, ma con desiderio di diventare ricchi », ricordava che « la fede, che non è gnosi e non è agnosticismo, è il privilegio degli umili, dei piccoli, degli ignoranti... », affermava che « la Chiesa non è un'accademia », che « a Dio è più vicina la più umile anima buona, che il più possente intelletto superbo », che solo « nel dialogo religioso, nella rivelazione — che è dialogo di Dio con l'uomo — il cuore si scalda » e che « c'è posto per il filosofo nella società cristiana, ma a patto che sia umile e buono » (7). Dalla fine del 1913, le circostanze operarono la lenta trasformazione del Barnabita; le circostanze dolorose e non i ragionamenti persuasivi lo indussero a cambiare la sua testa, correndo anche

(6) A. GENTILI - A. ZAMBARBIERI, *Il caso* cit., pag. 380.

(7) C. ARGENTA, *Saggi*... cit., I, 1967, pag. 123 e ss.

il rischio di « perderla » nell'orribile tentazione del suicidio. Dalle decennali lotte teologiche aspre ed inutili, dalle critiche astiose ed infinite, dalle sofferenze ingiustificate dell'esilio e dell'inazione, della solitudine e dell'indifferenza generale per i suoi sentimenti di figlio maestro ed amico e per il suo stato psico-fisico, padre Semeria imparò che nel dialogo con Dio, scopo della vita, alla rivelazione, che gli fa conoscere « l'oceano della bontà divina », l'uomo non può rispondere con la scienza, che è silenzio e tenebra, ma deve rispondere con la bontà. Nella già citata recensione, *Leggendo il « De docta ignorantia » del card. Cusano e meditando,* vera « ritrattazione » che conferma quanto sto dicendo, tutti, superiori e no, amici purtroppo pavidi od impotenti ed avversari *proh dolor!* più d'una volta in mala fede, avrebbero dovuto intravedere l'agonia dello scienziato sospettabile e l'alba dell'« altr'uom » che stava nascendo nella *brebis galeuse,* oggi anche per questo motivo a buon diritto Servo di Dio.

La strategia del silenzio non era una novità per il Barnabita, ma d'ora in avanti sarà definitiva. L'aveva già messa in pratica anni prima e l'aveva già espressamente segnalata nel 1910 ai suoi superiori, i quali però non seppero suggerirgli niente di chiaro in proposito e preferirono tergiversare a lungo tra le richieste e i rifiuti di *specimina* di refutazione delle accuse, dapprima sollecitati come necessari e poi accantonati senza spiegazioni come inutili. Padre Semeria aveva scritto: « Su tali convinzioni [storico-critiche eventualmente diverse da quelle che sono comuni tra molti cattolici, ben viste dalla S. Sede] *se le avessi ora o poi,* sono disposto al più rispettoso riserbo per non turbare la pace delle coscienze, pace della quale il Papa è custode » (8). Ho sottolineato appositamente l'inciso *se le avessi ora o poi* perché, scritto nel 1910 e solo come ipotesi, esso anticipa quello che sarà dal 1913 alla morte il reale atteggiamento del Semeria, preveggente perché fiducioso in buona fede della bontà delle sue idee, precursore perché convinto dell'ignoranza di non pochi dei suoi avversari. Se nel 1910 sembrava voler chiedere tempo ai superiori e al papa per poter cambiare le proprie idee storico-critiche, ed era sincero, dal 1913 in poi, con la sua condotta di oratore e scrittore « mutilato », padre Semeria dimostra chiaramente, non essendo riuscito a riformare convintamente la sua testa, di non voler più parlare di certe cose, di non volerle nemmeno più pensare. Dolorosamente s'impose e fermamente osservò la consegna del-

(8) A. GENTILI - A. ZAMBARBIERI, *Il caso* cit., doc. 22.

l'autocensura, rassegnato all'inutilità della lotta: ... oramai l'esilio era stato comminato ingiustamente, religiosamente subito non accennava a finire anzi, nelle parole del padre Vigorelli, assumeva la figura di una soluzione definitiva; poco decorosamente verrà poi consumato e risolto con un ritorno in patria non riabilitante perché effettuato alla chetichella, senza il previo consenso dei superiori, in occasione della guerra e perché mantenuto col compromesso dell'*Epilogo di una controversia*; il servizio esclusivo della carità, — in parte condizione imposta e in parte scelta di apostolato congeniale ed intelligente per rimanere in Italia —, si andrà espletando tra sospetti ed accuse duri a morire, in pratica mai morti: il volumetto dal titolo *Quel cuore che ha tanto amato gli uomini*, pentimento del criticato *Il Cuor ch'Egli ebbe*, incorse nelle censure del S. Uffizio tra il 1925 e il 1929 (9); il card. De Lai *stizzito* lo respingerà come « matto! » ancora nel 1925. Per tutto questo padre Semeria si andò confermando sempre più nella necessità della scelta del rispettoso riserbo. Tutto questo il Barnabita potè affrontare e superare solo « sgrullando » le spalle, cioè tacendo.

La decisione del silenzio rigoroso e definitivo a proposito di ogni argomento teologico sottile affiora nella polemica del saggio natalizio del 1913, *La grande speranza*. Questo saggio è preceduto di poco nel tempo da un altro sull'evoluzionismo religioso.

Vediamo prima quest'ultimo.

a) *L'evoluzionismo religioso o la storia delle religioni secondo la « brebis galeuse »*.

La storia delle religioni nel concetto d'un teologo conservatore è una lunga recensione critica al volume *Qu'est-ce que l'histoire des Religions?* di Ph. Colinet. Uscita in francese a Roma nel 1913, la *brochure* dello studioso belga svegliò subito l'interesse della *brebis galeuse* che, evidentemente già al corrente delle manovre messe in atto dall'autore contro l'istituzione delle « Semaines d'ethnologie religieuse » di Lovanio, la recensì a tamburo battente verso la fine dello stesso anno e la spedì a Genova perché venisse traslitterata e pubblicata con lo

(9) V. COLCIAGO, *Note bibliografiche*, in C. ARGENTA, *Saggi*... cit., II, n. 271.

pseudonimo « P. De Angelis » (10). La datazione mi è suggerita dalle analogie grafiche e di materiale scrittorio con alcuni altri saggi datati e da me già editi, come quello sull'esegesi di Renan e di Loisy, composto lo stesso anno in occasione del cinquantenario della *Vie de Jésus* (1863-1913).

Il malcapitato Philémon Colinet (1853-1917), filologo e orientalista, storico delle religioni e docente a Lovanio, spirito indipendente ed originale, di temperamento pugnace e passionale, informatore, o delatore?, del card. De Lai nella cui anticamera a Roma si poteva incontrare talvolta, esce con le ossa rotte dalla grandinata devastante delle critiche semeriane, in qualche momento a dire il vero anche fuori bersaglio. Non sorprenda l'accanimento critico del Barnabita, singolare anche per l'abitualmente polemica *brebis galeuse*: il motivo c'era. Il Colinet si opponeva, in maniera ancora più radicale del card. De Lai, alla libera ricerca in campo etnologico e della storia delle religioni da parte dei cattolici, a motivo della loro... ignoranza! Si ricordi che il card. Mercier invece, contemporaneamente al Colinet e per il suo stesso motivo, ma per rompere il monopolio culturale dei positivisti sull'argomento, incoraggiava e patrocinava l'istituzione di settimane di studi e di corsi di aggiornamento per sacerdoti e laici. Sarebbe bastato molto meno, del ricorso alla scusa dell'ignoranza, per provocare alla polemica senza quartiere il Barnabita che, proprio nello stesso periodo, partecipava ai giovani democristiani e ai cattolici italiani in genere il suo programma culturale in pratica senza limiti: « ... in nome di Cristo, Sapienza di Dio, noi vogliamo camminare liberi e arditi per i sentieri, *tutti* i sentieri di *ogni* scienza, coltivando ciascuna con piena autonomia a seconda dei suoi metodi, certi che... » (11).

Il Colinet, per padre Semeria, non è uno studioso serio: scettico più che critico, ha «un pedestre concetto della storia»; antievoluzionista confonde l'antievoluzionismo con la fede cristiana non avendo chiaro né il concetto di storia, da lui concepita afilosofica, né il concetto di religione, dalla quale esclude l'animismo e la magia; ignora che cosa sia il paganesimo classico e non riesce ad esprimere con sufficiente chiarezza il proprio pensiero, a farsi capire; privo di spessore e di « vigoria filosofica », filosoficamente « povero », non intende nemmeno quello che è evidente « per qualunque mediocre filosofo »; non

(10) Si tratta di dieci fogli di carta giallognola da *block-notes*, rigata, con frequenti depennature.

(11) Cfr. RENOVATIO, 1987/3, pag. 407.

s'accorge del discredito che getta su tutta la cultura cattolica screditando invece di coltivarla con serietà ed impegno la « Storia delle religioni », ignorandola e volendo che la si continui ad ignorare coll'opporsi a studi e a corsi di aggiornamento in proposito e col dubitare degli studiosi cattolici impegnati in queste ricerche come il padre Schmidt, il De Grandmaison, i gesuiti del « Christus »...

Prima del Semeria, ma già sulla linea che diventerà poi quella della *brebis galeuse*, aveva anticipato la condanna del Colinet uomo e studioso, con espressioni ancora più pesanti, niente meno che il card. Mercier scrivendo al card. De Lai nel giugno del 1912, nel periodo cioè da taluni definito della *canicule de l'intégrisme*. L'arcivescovo di Malines, fin dal 1910, aveva caldeggiato col noto etnologo Wilhelm Schmidt e il teologo Frédéric Bouvier, l'istituzione di settimane di etnologia religiosa o di storia delle religioni, per aggiornare sull'argomento i cattolici e fronteggiare in questo campo l'offensiva dei razionalisti e dei positivisti, per togliere il monopolio di queste scienze a chi fino ad allora le aveva trattate *sur la base de conjectures arbitraires et souvent diffusées dans le grand public par des « sectaires camouflés en érudits »*. Alla prima riunione del comitato provvisorio per l'organizzazione di una settimana etnologica a Lovanio, nel 1911, partecipò anche il Colinet, ma solo per manifestare aspramente tutta la sua opposizione ad un simile progetto: settimane, corsi e congressi di storia delle religioni, proclamò il teologo belga, sono *une souvraine imprudence*, perché tale scienza è ancora basata (riporto il testo francese scorretto della mia fonte) *sur un panthéisme et un évolutionisme latent*, e perché i cattolici sono ancora... ignoranti in materia: *dès lors, il serait dangéreux de produire, devant un auditoire peu préparé, cette synthèse sophistique. Le peuple belge est resté heureusement, jusqu'à cette heure, à l'abri de cette contagion. Il est profondément indifférent à ces question. Elles n'on pas même été soulevées devant lui. Il est inutile, il pourrait être nuisible de l'initier à ces études.* Per lo stesso motivo dell'ignoranza il card. De Lai proibiva, nel febbraio 1912, la partecipazione di giovani sacerdoti e di missionari *e clero sive saeculari sive regulari cuiuscumque ordinis aut dignitatis* a conferenze e a corsi di Storia delle religioni: *quamvis proponentium finis rectus et honestus sit, res tamen in se periculis expers non est: praeterquam quod haud opportunum videtur iuniores sacerdotes et missionarios, omnes absque distinctione, ad ea studia vocare, quae dum distrahunt mentem a gravioribus et utilioribus disciplinis insuper raptim delibata non maturo iudicio, neque proportionata animi cultura, valde*

noxia ipsis esse possunt... Nel febbraio del 1912 si ha notizia di una relazione inviata dal Colinet al card. De Lai: ovviamente contraria ai corsi di storia delle religioni, venne più tardi definita « tendenziosa » dal card. Mercier; nell'aprile dello stesso anno il padre Schmidt ebbe la sorpresa di *le* [il Colinet] *rencontrer à Rome dans l'antichambre du cardinal De Lai* e l'opportunità di ironizzare sul suo zelo domandandosi: *Et serait-ce la première fois qu'il ferait pareil pélerinage?*; alla fine di agosto 1912, alla celebrazione della prima « Semaine d'ethnologie religieuse », Philémon Colinet non si fece vedere. Il card. Mercier, nella suddetta lettera del giugno precedente, l'aveva già condannato senza appello, collocandolo nella categoria *d'esprits chagrins, négatifs, qui, faute de pondération dans le jugement, d'humble et constante application au labeur quotidien, n'ont jamais pu rien produire de sérieux et de stable et s'efforcent, après coup, de masquer la stérilité de leur vie en essayant d'entrayer la marche en avant de leurs confrères et d'amoindrir leur réputation. Ce sont des misérables. Mais que Dieu leur pardonne quand même!*. Non diversamente, più o meno nello stesso periodo, venivano giudicati certi antimodernisti e antisemeriani (« non proprio arche di sapere » e « persone di dubbia fama») dal futuro vescovo di Udine, mons. Nogara, e dal card. Maffi. In più, nelle parole del card. Mercier, avverto la stessa indignata fierezza dell'arcivescovo di Pisa che, vistosi costretto a difendersi davanti alla curia romana e al *redoutable segrétaire de la Congregation consistoriale* che sembravano prestare orecchio ai sussurri di ignoranti e di malevoli, si appellò alla dignità e ai significati della sua porpora, riconoscimento d'indubitabile ortodossia, segno di fedeltà *usque ad sanguinis effusionem*.

Philémon Colinet non si dette per vinto. Nel gennaio del 1912 aveva pubblicato *La magie moderne*, dove riprendeva alcune idee di Andrew Lang che aveva curato nel 1909 la terza edizione del suo *The making of Religion*; dopo la prima « Settimana di storia delle religioni », alla quale come ho ricordato non volle partecipare, continuando la sua polemica pubblicò *Qu'est-ce que l'histoire des Religions?* dopo la seconda « Settimana » pubblicò *Philosophie ou histoire des religions*: l'Aubert, il quale più che l'ultimo mi sembra l'unico che finora se ne sia interessato (ma forse il personaggio meriterebbe qualcosa di più), lo cita solo in nota (12).

(12) R. AUBERT, *Aux origines des semaines d'Ethnologie religieuse. Le cardinal Mercier et la Curie Romaine*, in « Fonti e documenti », XIV, Urbino, 1985, pagg. 581 - 622.

Ecco la recensione semeriana.

LA STORIA DELLE RELIGIONI
NEL CONCETTO D'UN TEOLOGO CONSERVATORE (13)

Questo libretto, che potrebbe anche avere uno scopo e una importanza pratica per le Settimane etnografiche di Lovanio, rivela nell'A. una doppia psicologia. Scientificamente l'a. non è un ignorante, è uno *scettico*. Profitta abilmente dello stato embrionale di queste ricerche sulle religioni, della loro intrinseca difficoltà singolarmente quando si vogliono spingere in un passato molto remoto, d'una certa confusione d'idee che regna ancora, delle divergenze inevitabili tra i cultori di questa disciplina. In tutta questa parte (14) l'a. mantiene un andamento scientifico, pare un *critico*, in realtà è uno *scettico*. La critica è sistematica, è voluta, è esagerata. L'a. non pensa a quello che accadrebbe se certi suoi procedimenti si applicassero non più all'odiata storia delle religioni ma a scienze di sua predilezione, per es. la morale in genere, la morale cristiana in ispecie. Mancano forse anche qui le variazioni di dottrina nei varii secoli? si parla forse oggi del prestito a interesse nei termini del Medioevo? i moralisti non partono in battaglia l'uno contro l'altro? e non solo intorno a quistioni secondarie, ma intorno alle più radicali? sono cessati i rumori delle lotte tra gesuiti e redentoristi sul probabilismo? Eh via: questi sono fenomeni universali e non tolgono la serietà a nessun ordine di indagini o la tolgono a tutti.

Per essere un vero *critico*, manca al Colinet una vigoria filosofica. A suo avviso il torto della Storia delle religioni, uno dei torti, è, sarebbe, un certo spirito filosofico a cui obbedisce fatalmente del resto, checché ne dica l'a. Il quale è rimasto alla nozione di una storia afilosofica per essere storia. Un gesuita, il P. De Grandmaison, nella sua *Introduzione* a un Manuale di Storia delle Religioni, *Christus*, osserva che già solo *pour commencer le classement, la hiérarchie des éléments religieux, il faut déjà avoir pris parti. Tout effort en ce sens, toute organisation méthodique des donnés de fait fournis par les documents « suppose, et est commendée par des options philosophiques et methodologiques indispensables »* (il corsivo è del Colinet) (15). Queste parole sono la stessa evidenza per qualunque mediocre filosofo. Esse dicono solo che col fatto bruto non si costruisce nessuna teoria senza la luce delle idee. I fatti *religiosi* non mi daranno

(13) *Segue* Ph. Colinet, Qu'est-ce que l'histoire des Religions?, Roma, Libreria Propaganda, *depennato*. In nota: Ph. Colinet, Qu'est-ce que l'histoire des Religions?, (Roma, Libreria Propaganda, 1913).

(14) *Segue* critica *depennato*.

(15) *Il corsivo semeriano è stato da me virgolettato.*

mai essi l'idea di religione, perché bisogna sapere per sceverarli dai molti altri fatti indegni di quell'aggettivo, bisogna saper il valore di esso. Questa cognizione non è il *risultato* emergente da quei fatti perché è il *presupposto* indispensabile a metterli insieme. Verità elementari... Ma per il Collinet *(sic) ces paroles comme principe général sont « plus que contestables »* (p. 38-39, il corsivo è mio).

La stessa miseria filosofica si rivede quando se la piglia con la Storia delle religioni e nega ad essa il titolo di *storia* al momento preciso in cui diviene comparata, e più ancora comparata allo scopo di porre o risolvere alcuni problemi fondamentali di origine e di sviluppo. Se il Colinet se la prendesse contro le comparazioni malfatte, d'accordo; d'accordo se biasimasse le soluzioni troppo frettolose, addirittura cervellottiche *(sic)* di quei problemi. Ma ch'egli creda offesa, violata la storia per questi conati filosofici, prova qual pedestre concetto serbi ancora di questa povera *magistra vitae*. Citiamo, perché ad attribuire queste volgarità filosofiche ad uno scrittore serio oggi c'è da non essere creduti. *Dans l'expression « Histoire des religions », le mot histoire n'est pas pris dans son sens naturel. Quand on parle d'Histoire des Religions, on entend bien parler d'une science* sui generis, *d'une histoire comparée, synthétique, quelque chose de distinct du récit des phases successives des religions particulières ou de la description des religions dont le passé n'est pas connu par des témoignages ou des documents; cette histoire, au sens naturel du mot, fournit tout simplement les matériaux à l'Histoire des Religions; au sens théorique, religionniste, l'Histoire des Religions est le résultat de l'étude comparée des faits, qui aurait permis de resoudre, en ce qu'elles ont d'essentiel, les questions relatives à l'origine et au développement des religions, bien entendu et y comprenant tout ce que les religionnistes ont coutume de mettre sous cette etiquette* (p. 20).

La stessa povertà filosofica nella critica ch'egli tenta della definizione di religione. Che cosa è religione? bisogna pur saperlo, per sapere l'ambito della fenomenologia degna di studio. Sono note le due tendenze. C'è chi definisce la religione dal basso all'alto; Reinach, l'ineffabile Salomone Reinach, per cui la religione è un insieme di scrupoli. Si giunge così o a escludere dall'ambito della religione ciò che essa ha di più elevato, di più fino, o a negar che questa elevazione esista. A questa stregua la musica più vera non è Wagner, è il *(sic)* zampognaro. Viceversa altri vanno dall'alto in basso, ma non negano carattere religioso anche alla embriologia o alla degenerazione. Verità elementari anche qui. Il Colinet si perde in una lunga e reiterata divagazione per concludere non si sa bene che cosa. Religione è per lui il culto di *Dio*, del Dio vero. Pare disposto ad accordare questo nome senza difficoltà e senza distinzione al Cristianesimo, al Giudaismo e al Mussulmanesimo, come se anche officialmente proponessero

lo stesso Dio (16). « La nozione di Dio essendo essenzialmente identica (nelle tre suddette religioni) ne segue che la parola *religione* si può applicare senza restrizione a quei tre culti ». Essenzialmente identica?!... Che cosa è l'essenziale nel concetto di Dio? *That is question.* Il non averlo risolto dà al Colinet il diritto di applicare la parola *religione* univocamente ai tre culti monoteisti, ma lo mette poi in imbroglio quando si viene alle esclusioni (17).

Oltre la religione in senso proprio, c'è la religione in senso improprio o meno proprio. Astrattamente ciò anche quando la parola religione *sert à désigner des religions où la puissance divine, tout en étant essentiellement différente de Dieu, garde encore assez d'attributs distinctifs de Dieu, pour que les deux notions présentent une analogie apparente* (p. 19). Ciò accade concretamente nelle religioni pagane in generale *dans la mesure où leur divinités présentent une certaine analogie avec le Dieu des religions proprement dites* (ivi), linguaggio che non è un modello di precisione. Ma se è così, non si vede perché poi il Colinet non voglia assolutamente compresi sotto la categoria religiosa i fatti dell'animismo. E' vero, la parola è ambigua. Se per animismo s'intende una specie di panpsichismo (18) confuso e embrionale il fenomeno è più psicologico che religioso, ma quando si conoscano questi animatori della natura come superiori in qualche modo all'uomo, capaci di fargli del bene e del male, non si vede perché non andrebbe l'animismo riannodato alla fenomenologia religiosa. E lo stesso dicasi della magia. In quanto essa tende a sfruttare forze superiori nell'interesse dell'individuo o della collettività si riannoda alla religione. E' religione inferiore, d'infima qualità — chi lo nega? — ma alla religione si riannoda. Pensi (19) il Colinet quanta magia c'è ancora nello stesso Cristianesimo pratico, se per magia s'intende la fede nella infallibilità d'un risultato ottenuto con mezzi misteriosi, fisicamente sproporzionati, e il carattere egoistico del risultato. Insomma la parola religione è adoperata in un senso elastico dalla umanità; la religione (20) non si è realizzata e non si realizza allo stesso modo; la parola (21) soffre di quella imprecisione in cui si cade fatalmente quando si vogliono o debbono costruire i pseudo universali, i concetti generali (22), specialmente nel mondo psichico: perché lì è più ardito e difficile raccogliere sotto un comun denominatore fenomeni che sono ciascuno così potentemente indivi-

(16) *Segue* Perché per il Colinet la religione è culto di Dio *depennato.*

(17) *Segue* (a capo) *con segno di richiamo.*

(18) Panpsichismo *su* panpsichismo *poco leggibile e depennato.*

(19) Pensi *su* pensi *poco leggibile e depennato.*

(20) la religione *su* essa *depennato.*

(21) la parole *su* essa *depennato.*

(22) concetti generali *su* concetti *depennato.*

dualizzati. Gli Scolastici avevano già detto assai bene che a una categoria logica appartengono *reductive* perfino le negazioni: il nero lo pensiamo in funzione al colore. Embriologia e degenerazione religiosa vanno studiate dallo storico della religione.

Ma in sostanza il Colinet, dispostissimo a vedere le degenerazioni religiose, non ammette la embriologia. Il critico è un teologo. Il libro è pervaso di due idee teologiche. Una è più che altro accennata. Il culto pagano era culto di demoni. Sottilmente il Colinet distingue tra culto pagano individuale e collettivo. La sottigliezza qui è giusta. Non tutti i cattolici adeguano oggi individualmente, soggettivamente la bellezza ideale del Cattolicismo, e non tutti i pagani adeguavano la miseria del paganesimo. Grande miseria, per trovar la quale il Colinet ricorre a un'altra distinzione. Altro è il Dio a cui aspirava l'anima pagana anche collettiva e a cui essa rendeva testimonianza, secondo la nota frase di Tertulliano; a questa testimonianza dell'anima greco-romana, a questa idea di Dio verso cui gravita l'anima qualunque poi sia la sua denominazione religiosa, il Colinet non vuol rinunziare. Ma altro è questo Dio dell'anima pagana, altro è l'oggetto del culto pagano. Il culto andava a Dei falsi e bugiardi, che erano demoni, erano il demonio. Così il Colinet scinde con un filo, questa volta troppo tagliente, la nozione vera di Dio (23) implicita nella vita religiosa dei greco-romani, dagli errori che la deformano. Gli elementi varii d'un concetto unico sono separatamente ipostatizzati con un puerile artificio. Non c'erano in realtà (24) due nozioni della divinità in quelle anime, una vera l'altra falsa; ma la nozione del vero Dio si concretizzava purtroppo in un concetto pieno di miseria. A pag. 45 si direbbe che l'A. si penta della concessione fatta a pag. 19 applicando la parola religione sia pure in senso improprio ai culti pagani, e scrive — citiamo in francese il passo che non è precisamente chiarissimo: *Nous pouvons nous demander maintenant si le sens impropre du mot «religion» — pour désigner un culte rendu à des êtres différents de Dieu, mais qui lui rassemblent par quelque entroit — est vraiment justifié. Cet emploi du mot, dans l'usage vulgaire, repose sur cette idée implicite, que les cultes des païens sont, aux yeux de ces peuples, ce que la religion est pour nous, au sens propre du mot. Mais si l'observation des faits avait montré qu'il n'en est pas ainsi, que pour les païens eux-mêmes, les cultes qu'ils rendent à leurs dieux — pour ne rien dire des entités inférieures — ne sont que des aberrations plus ou moins conscientes du culte de Dieu, qu'ils connaissent, il est evident qu'il y a lieu de corriger un usage abusif. Ou* (25) *dire que les cultes païens sont des cultes impurs* (al nostro punto di vista cattolico,

(23) vera di Dio *in sopralinea,* su vera *poco leggibile e depennato.*

(24) in realtà *in sopralinea.*

(25) *Seguono due parole, per una decina di lettere, illeggibili.*

certo, ma al punto di vista pagano ... eh, via! che questa brava gente volesse onorare male Iddio sarebbe come dire che un borsista *vuole* perdere ... perde sì, ma non perché voglia, non volendo), *que se sont developpés, come dit A. Lang, sous l'empire des passions humaines — pour ne rien dire des influences surnaturelles* (26), *dont j'ai parlé dans un article intitulé « La magie moderne » (Rev.* gen. 1912). Dunque siamo alla teoria demoniaca degli dei falsi e bugiardi. E ciò, ripeto il pensiero della parentesi, come giudizio valutativo al punto di vista cattolico sta bene; ma come giudizio esistenziale e storico, non va — se no, bisognerebbe escludere dalla *storia* dell'*astronomia* i primi tentativi astrologici.

Ma per il Colinet in realtà non ci è embriologia religiosa: la religione storicamente è nata bella e perfetta come Pallade che uscì armata di tutto punto dal cervello di Giove. Colinet accetta alla lettera il mito della religione primitiva, che potrebbe anche dirsi della religione anzi dell'umanità perfetta fin da principio. Questo mito è ancora più teologico che biblico. Il racconto biblico dell'uomo primo è molto ingenuo, infantile e offre solo lo spunto al posteriore mito teologico, perché è dominato solo in parte dalla preoccupazione filosofica a cui questo mito risponde. Secondo la Bibbia l'uomo primo ha certo alcune perfezioni, non tutte le perfezioni; è il figlio caro, è l'uomo di Dio, ma non è né enciclopedico né santo. È in prova. E il mito si svolge al di là della storia; questa comincia coll'uomo caduto, comincia come storia, da un punto basso, da una specie di zero. I teologi hanno sviluppato, precisato il mito biblico: Adamo, per essi, è perfetto. Ciò è la conseguenza della sua creazione divina: sa tutto, ha il dono della scienza, ha la grazia, ha la scienza religiosa in altissimo grado. Dio non poteva crearlo che così (ecco l'aprioriismo teologico). Quando abbiamo evocato l'imagine di Pallade che esce armata dal cervello di Giove, abbiamo parlato più esattamente che non sembrasse. Adamo esce perfetto dalle mani di Dio. Così la teologia scolastica, principalmente al sec. XVI, XVII obbedisce a un principio, così crede scartare la responsabilità di Dio di fronte ai mali fisici e morali di cui soffre l'umanità. I teologi ingenui, autori del racconto biblico nella sua redazione ultima e definitiva, volevano sgravare la responsabilità di Dio di fronte al male fisico, la morte: Dio crea l'uomo immortale, è l'uomo che si compra (27) la morte col suo peccato. Non videro le difficoltà risorgenti da questa soluzione parziale in una forma nuova e peggiore. Va bene per la morte; l'uomo se la fabbrica col suo peccato. Ma è il peccato o piuttosto la peccabilità, la debolezza peccatrice? I teologi scolastici accumulano i doni morali. Adamo è illuminato nella intelligenza, è pieno di grazia nel

---

(26) surnaturels *da* supernaturels *parzialmente depennato.*

(27) compra *in sopralinea su* compra *poco leggibile e depennato.*

cuore, è religiosamente perfetto: *quid debui facere vineae meae et non feci?* Palliativi; se responsabilità divina ci fosse in proposito, essa non si toglierebbe *procrastinandola*, parlando d'un uomo cattivo dopo qualche ora o qualche giorno invece che d'un uomo miserabile moralmente fin dal primo momento della sua esistenza. L'orologiaio è responsabile non solo se mi dà un orologio già guasto, ma anche se mi dà un orologio che si guasta qualche giorno dopo. E' la idea stessa della responsabilità divina che bisogna negare, non i *fatti* che la complicherebbero. Ad ogni modo il carattere non storico del mito biblico e il valore puramente teologico del mito scolastico sono fuori dubbio.

Il Colinet (28) — e non lui solo — valutano o valorizzano invece *storicamente* il mito ideale e non ne vogliono sapere di evoluzione religiosa. Questo è il *cauchemar* del Colinet in tutto il suo libro e che lo spinge a combattere i cattolici stessi i quali si occupano di tali materie, come il Bricout, i Gesuiti del *Christus* e il P. Schmidt. La religione per il Colinet non comincia storicamente dal poco, dal *minimum*, dal quasi zero; essa incomincia da un *maximum*. Il diagramma della vita religiosa della umanità complessivamente considerata, non è una curva ascendente, è una linea che discende a precipizio per poi riascendere. Noi potremmo far osservare al Colinet — tenerissimo (29) di questo diagramma n. 2, tenero (30) specialmente di quella linea che scende, precipita —, che anche lui però deve ammettere una ascensione, nel brano (31) più lungo, il solo veramente *storico*. Infatti il *sicuro* si è che la storia, per quanto possiamo seguirla, ci offre ascensione e ascensione sola. Religiosamente come per tutto il resto, più si va in su e più si va verso il povero, il semplice, il basso; più si viene in qua e più si viene verso il ricco, il completo, l'alto. Il monoteismo cristiano e musulmano sono tra le religioni più recenti. In Grecia il Dio d'Omero è religiosamente ben più povero e meschino del Dio di Socrate. Il primo segmento precipitato, se pur ci fu, non è dato dalla storia, non lo si constata, è ipotetico, è dogmatico.

Qui *habemus confitentem reum*. Il Colinet teme una cosa e questo timore ispira il libbro e la tattica apologetica a cui esso riesce. I *fatti* raccolti dagli storici delle religioni, comparate o no, poco importa, sono interpretabili certo anche alla luce della sua teologia antievolutiva, ch'egli confonde colla fede religiosa, cristiana. Ma si interpretano male a questo modo o meno bene che all'altro modo, al modo evolutivo che per il Colinet è empio. Sì, il Leroy, il P. Grandmaison, il Can. Bricout sono brava gente,

(28) Colinet *su* Collinet *depennato*.
(29) tenerissimo *lettura incerta*.
(30) tenero *lettura incerta*.
(31) brano *lettura incerta*.

bene intenzionata ma scherzano col fuoco. Sì, il Leroy, il Grandmaison, il Bricout interpretano i fatti della Storia delle religioni in senso ortodosso, secondo la filosofia ortodossa, antievolutiva; ma c'è pericolo che davanti a quei fatti lettori e studiosi meno fissi di loro nei principi trovino più seducente, più armonica, più razionale, più convincente la interpretazione evolutiva.

Tutto si tiene (32) nella vita umana; la vita religiosa è in rapporto spontaneamente armonico col resto. Idee religiosamente elevate non coesistono con una vita bassa e idee religiosamente basse non coesistono con una vita elevata. Ora nel suo complesso l'umanità *ascende* storicamente, ascende nella scienza, nell'industria, nella politica, nell'arte. Perché non ascenderebbe anche nella religione? Questa idea così semplice rischia di imporsi quando si studiano i monumenti storici più vetusti e meglio ancora i preistorici, e allora i Bricout, i Grandmaison avranno lavorato per il trionfo dell'evoluzione e dell'empietà.

Invece di coltivare seriamente la Storia delle religioni tentando sceverarvi i fatti dalle congetture, le congetture probabili dalle cervellottiche *(sic)*, meglio gettarvi sopra il discredito, meglio ignorarla e farla ignorare: niente *Manuali* e niente *Congressi* e *Settimane etnografiche*. Ma calcola il Colinet il discredito che con questa e simili manovre si getta sopra il Cattolicismo? Che cosa è questa religione che non cerca più di farsi conoscere o di far conoscere, non cerca la luce, tutta la luce, ma favorisce a sé d'intorno come a lei più propizie, solo propizie le tenebre?

Però il Colinet non ha tutti i torti quando se la prende coi Bricout e i Grandmaison, uomini dalle mezze misure, che vogliono mettere il vino nuovo delle nuove ricerche nell'otre vecchio della intatta teologia tradizionale. Il Colinet vede, e qui vede giusto, che bisogna o non mettere il vino o rinnovare tutto. Per conto suo rinuncia al vino; noi preferiamo rinunciare all'otre. L'origine psicologica della religione e quindi il suo sviluppo storico saranno contrari, sono contrarii all'idea statica d'un Dio statico che sia tutto o niente, ma s'armonizzano coll'idea più alta e più pura d'un Dio collaborante con, anzi lavorante attraverso a una umanità che lavora con Lui e in Lui.

P. De Angelis

Non mi è stato ancora possibile rintracciare una copia del libretto del Colinet, e mi devo pertanto limitare alle citazioni del Semeria per verificarne almeno in parte le critiche. Prima però di procedere a questa verifica ritengo sia utile cogliere le modalità delle critiche stesse, che sono quelle dell'equivoco, d'un doppio equivoco. Dapprima equivoca il Colinet, il quale

(32) tiene *lettura incerta.*

forse non se ne accorge, a motivo anche della persistente indeterminatezza degli statuti e delle metodologie proprie delle varie scienze religiose ancora ai loro inizi; poi equivoca la *brebis galeuse*, che se ne accorge ma in ritardo, e fa finta di niente.

Il Colinet, secondo il Barnabita, « profittando abilmente » dello stato ancora embrionale delle scienze religiose, dell'intrinseca difficoltà di certe ricerche spinte all'indietro in un passato molto lontano, della confusione di idee e della divergenza di opinioni tra gli studiosi, e senza valutare le conseguenze di certi suoi procedimenti critici applicati ad altre scienze e alla morale cristiana in particolare, agisce da apologeta. Guidato e condizionato, nell'esposizione del suo pensiero sulla storia delle religioni, dai principî teologici della natura demoniaca del culto degli dei falsi e bugiardi, della storicità del racconto biblico e della validità della dottrina scolastica sul peccato originale, rifiuta dogmaticamente l'evoluzionismo, l'embriologia, l'origine psicologica e lo sviluppo storico della religione (in linea con la *Pascendi*), fa opera di teologo. Ma intitola ugualmente il suo volumetto, ecco l'equivoco del Colinet, *Qu'est-ce que l'histoire des Religions?* Invece di analizzare la storia delle religioni « sceverandovi i fatti dalle congetture, le congetture probabili dalle cervellottiche (sic) », invece di studiare l'embriologia oltre che la degenerazione della religione comparando i vari fatti religiosi « allo scopo di porre o risolvere alcuni problemi fondamentali di origine e di sviluppo », cioè, in una parola, invece di fare opera di storico, il Colinet preferisce gettare con scetticismo dogmatico il discredito sulla storia delle religioni. In nome della teologia tradizionale, per salvare « l'otre vecchio », rifiuta le nuove ricerche, il « vino nuovo », come se la storia delle religioni non esistesse, non dovesse esistere: tanto è vero che vuole mettere al bando « Manuali, Congressi e Settimane etnografiche ».

Padre Semeria, dal canto suo, non avverte subito l'equivoco in cui era caduta la sua vittima, tanto è vero che intitola anche lui la sua recensione *Qu'est-ce que l'histoire des Religions?*, e batte in breccia il Colinet, il quale come storico ha « un pedestre concetto della *magistra vitae* » e come filosofo è « un misero, un povero ». L'avverte in un secondo momento e allora depenna il titolo iniziale della recensione e lo sostituisce con quello più preciso, perché avvertito dell'equivoco e già di per sé critico di *La storia delle religioni nel concetto d'un teologo conservatore,* che scrive nel margine bianco superiore della pagina. Scopre il Barnabita il vizio di fondo dell'argomentare del Colinet, l'applicazione del metodo teologico all'indagine e

al giudizio storico, ma non ritiene di dover depennare, insieme al titolo iniziale come sarebbe stato giusto, anche le critiche allo storico pedestre e al filosofo misero, diventate ormai anacronistiche. Le lascia, anzi le appesantisce con mentalità storico-critica: è insoddisfatto della definizione di religione data dal Colinet e dell'applicazione di essa solo ad una certa fenomenologia religiosa; difende l'evoluzionismo religioso e ironizza, come su Pallade uscita completa di tutto punto dalla testa di Giove, su una religione perfetta fin dall'inizio dell'umanità; rifiuta la storicità del racconto biblico e la validità che non sia soltanto teologica della soluzione scolastica del peccato originale; denuncia l'atteggiamento retrogrado ed oscurantista di chi discredita il Cattolicesimo col chiuderlo alla scienza e col rinchiuderlo, « come a lui più propizie, solo propizie », tra le tenebre dell'ignoranza voluta: rinuncia polemicamente all'« otre vecchio » della teologia tradizionale per salvare il « vino nuovo » delle scoperte storiche: professa la teoria dell'origine psicologica della religione e del suo sviluppo storico; proclama, più che auspicare, infine una conciliazione, un'armonizzazione dell'evoluzionismo religioso « coll'idea più alta e più pura d'un Dio collaborante con, anzi lavorante attraverso a una umanità che lavora con Lui e in Lui ». Non le depenna, ripeto, queste critiche, che sanno di polemica ad oltranza e che sono fuori bersaglio; anche se poi non può esimersi talvolta dal dichiararsi d'accordo col Colinet teologo, come a proposito del giudizio cattolico sul paganesimo politeista, culto demoniaco.

In conclusione, il teologo antievoluzionista Colinet fa storia delle religioni per rifiutarla, padre Semeria storico delle religioni evoluzionista fa teologia per preferirle la scienza. Il doppio equivoco infirma sia il discorso conservatore del primo sia il discorso progressista del secondo. E lasciamo pure stare il Colinet: ma la *brebis galeuse,* se si fosse limitata a scoprire e a sottolineare l'equivoco metodologico del teologo belga, non avrebbe potuto portare un contributo al chiarimento degli statuti delle scienze religiose, allora e non soltanto allora, anche a suo dire, in embrione? Invece, anche la storia delle religioni, — come la storia dell'esegesi biblica negli ultimi cinquant'anni, la teologia dell'inferno, la teoria del miracolo, ... —, divenne per il Barnabita esiliato un pretesto per continuare la sua polemica antitradizionalista in teologia, un'occasione per l'ennesimo inutile intervento *pro domo sua.*

Ho detto biasimando che padre Semeria conferma le critiche anche se anacronistiche. Ma, diciamo la verità: nel 1913 non sarebbe stato pretendere troppo dalla *brebis galeuse,* punita con la pena ingiustificata dell'esilio per accuse non pro-

vate di modernismo, che rinunciasse alla soddisfazione di mettere alla berlina un teologo conservatore, consigliere del card. De Lai, scoprendone la debolezza scientifica? Padre Semeria era noto per i facili giudizi caustici e per le felici battute folgoranti: per lui, l'ho già detto, Maurras era « amico del papa e nemico di Gesù », Veuillot « molto cattolico ma poco evangelico », i socialisti « urloni e burloni », il card. Vivés i Tutò, ormai vecchio e indebolito intellettualmente, « non aveva mai ragionato così bene come ora che è pazzo! ». Ennio e Cicerone, al dire dell'umanista Giovan Battista Agrippa — e Semeria doveva saperlo —, ritengono che « è assai più facile, per un uomo sapiente et urbano sostenere, chiusa nella bocca, una fiamma ardente, che uno di cotali scommi, di cotali acuti et ingegnosi detti » critici. A certi giudizi, poi, il Barnabita poteva sentirsi incoraggiato dal card. Mercier, suo estimatore almeno fin dal 1906, — se ci furono contatti tra l'arcivescovo di Malines e la *brebis galeuse* a Bruxelles —: abbiamo visto che per il porporato il Colinet, uomo e studioso, era un *misérable* bisognoso del perdono di Dio.

Il pensiero semeriano sulla storia delle religioni non è esposto, qui, sistematicamente e di proposito, ma solo occasionalmente, in una recensione, e per accenni. Anch'io mi limiterò ad alcune brevi osservazioni critiche ed illustrative. Anticipando, a chiarimento di tutta l'impostazione scientifica del Barnabita sull'argomento, che anche costui è vittima di un *cauchemar*, come il Colinet, anche se si tratta di un *cauchemar* opposto: la *brebis galeuse* agisce sotto l'azione d'un *rêve pénible* e oppressivo, che Mircea Eliade scopre in tutti gli studiosi evoluzionisti dell'epoca e che chiama « l'ossessione delle origini » della religione (33). Quello delle origini è infatti l'elemento della storia delle religioni che principalmente, anzi esclusivamente, sta a cuore a padre Semeria, e lo angustia.

Il Barnabita parla di « settimane etnografiche », come talvolta fa il card. Mercier (34), mentre il titolo ufficiale della iniziativa lovaniense è « Semaines d'Ethnologie religieuse ». La differente terminologia, la differenza tra l'etnografia, enumerazione e descrizione dei popoli della terra, e l'etnologia, studio comparativo delle vicende e degli aspetti caratteristici dei vari popoli fondato sui dati dell'etnografia, potrebbe sottintendere una divergenza culturale? La divergenza culturale c'era, ma non

(33) Cito da G. RAGOZZINO, *Il fatto religioso*, 1981, pag. 76.

(34) R. AUBERT, *Aux origines* cit., pag. 618.

è documentata dalla differenza terminologica tra « etnografico » e « etnologico »: il Barnabita, che è per la storia comparata delle religioni, cioè è un etnologo, usa impropriamente il termine « etnografico ». La differenza tra lui e i lovaniensi è di sostanza, e non potrebbe essere maggiore: se la *brebis galeuse* difendeva, anche a livello di *cauchemar...*, l'evoluzionismo religioso e l'origine psicologica della religione, i lovaniensi organizzavano i loro corsi e le loro settimane di studio proprio per combattere il positivismo e l'evoluzionismo. E questo per quanto riguarda la differenza in campo storico e scientifico. Per quanto concerne l'aspetto teologico del fenomeno religioso le cose non andavano meglio: mentre il card. Mercier, il padre Schmidt e tutti gli studiosi che potremmo chiamare della scuola viennese-lovaniense, erano ovviamente ligi alla *Pascendi*, al decreto *Lamentabili* e ai dettati della Commissione biblica a proposito di certe opinioni storico-critiche, il padre Semeria invece parla, almeno equivocamente, di « mito biblico » e di « mito teologico » a proposito di *Gen* 1-3 e della soluzione scolastica del peccato originale, quasi *plures agens personas*, direbbe l'enciclica piana, cioè negando da storico quello che poteva accettare da teologo. Inoltre: se il Barnabita critica il Colinet, critica anche i suoi avversari che, pur fautori della storia delle religioni, cercavano un compromesso impossibile: « i Bricout, i Grandmaison — dice la *brebis galeuse* — sono uomini dalle mezze misure, che vogliono mettere il vino nuovo delle nuove ricerche nell'otre vecchio della intatta teologia tradizionale »: bisogna rinunciare o all'uno o all'altro: lui per conto proprio aveva rinunciato alla teologia.

Una piccola osservazione generale, sui rapporti del Semeria con gli ambienti cattolici belgi durante l'esilio. Mi ha sempre stupito l'assenza, nei miei inediti semeriani, di un qualsiasi accenno al card. Mercier, di una qualsiasi testimonianza di un dialogo del Semeria con lui. Eppure l'arcivescovo di Malines aveva voluto ascoltare l'oratore barnabita nella chiesa dell'Immacolata a Genova, nel 1906, ed aveva avuto « parole di elogio per i suoi libri, che aveva letti [i libri poi incriminati...], e di conforto per le tribolazioni che lo affliggevano » (35). Non sarebbero serviti alla *brebis galeuse* la stima e il conforto dell'illustre porporato? Che la *brebis galeuse* evitasse tutti, indispettita e polemica, *enragée* e *dépitée* con tutti? Che tutti, eccetto mons. Lacroix..., la evitassero, per paura del *redoutable* Segretario della Concistoriale?

---

(35) V. COLCIAGO, *Note biografiche* cit., pag. 380.

Padre Semeria ha ragione quando confuta la teoria colinetiana della storia afilosofica: dopo aver ricordato che ad un certo spirito filosofico la storia « obbedisce fatalmente », aggiunge che « I fatti religiosi non mi daranno mai essi l'idea di religione, perché bisogna sapere per sceverarli dai molti altri fatti indegni di quell'aggettivo, bisogna sapere il valore di esso. Questa cognizione non è il *risultato* emergente da quei fatti perché è il *presupposto* indispensabile a metterli insieme »; e chiama a sostegno della sua idea il padre De Grandmaison. Ma si tratta di cosa ovvia: tutti oggi ammettono, pur esigendo la successiva verifica da parte dei fatti, che « è inevitabile che lo studioso abbia una qualche precomprensione, comunque desunta, sull'essenza della religione... per procedere a discriminare ciò che nei fenomeni antropologici è religione da ciò che non lo è » (36), e che « lo storico delle religioni... in tutti gli stadi della ricerca... dovrà pur avere in mente un qualche concetto o idea che individui come "religioso" un fatto... » (37).

Padre Semeria opportunamente difende la legittimità della storia comparata delle religioni, sia pure con le dovute cautele per evitare comparazioni malfatte, soluzioni troppo frettolose o addirittura cervellotiche. L'atteggiamento semeriano mi sembra oggi rispecchiato, appunto per queste cautele, nel pensiero che è oggi comune: evitando i due estremi, quello dei fatti calati aprioristicamente e violentemente in schemi precostituiti, come facevano gli evoluzionisti, e quello del fatto singolo che, considerato irripetibile nella sua novità, rende impossibile anche teoricamente comparare obiettivamente fra di loro elementi religiosi appartenenti a mondi quanto mai distanti ed eterogenei, oggi si ritiene giustamente che « così come la religione in sé, anche determinate manifestazioni della religione si presentano amplissimamente diffuse se non addirittura universali, ... come la preghiera, il sacrificio, le narrazioni sacre, il concetto di essere personale sopraumano.... Mircea Eliade difende anche lui la fondatezza dello studio comparato dei fatti religiosi, appartenenti a culture differenti, col ricorso alla categoria antropologica universale dell'*homo religiosus* (38).

Alla *brebis galeuse* non piacquero né la definizione di religione data dal Colinet, « culto di Dio, del Dio vero », né l'applicazione di essa solo all'Ebraismo, al Cristianesimo e all'I-

(36) M. G. LOMBARDO, in *Enciclopedia di Filosofia*, Garzanti, 1981, pag. 784.
(37) G. RAGOZZINO, *Il fatto* cit., pag. 8.
(38) G. RAGOZZINO, *Il fatto* cit., pagg. 28-29, 80.

slàm uniti dalla « nozione di Dio sostanzialmente identica », con l'esclusione dalla religione, sia pure da una religione in senso improprio, dell'animismo, che non sia semplicemente « una specie di panpsichismo confuso e embrionale », e della magia, che sopravvive abbondante « nello stesso Cristianesimo pratico ». Questi atteggiamenti semeriani, che non chiamerei profetici, risentono della lettura di *Primitive Culture* di E. Burnett Taylor sull'animismo, e di *The golden Bough* di J. George Frazer sulla magia, ma non di *Preanimist Religion* con cui R. R. Marett fin dal 1900 aveva messo in crisi l'animismo. Oggi si esclude che esistano religioni « puramente ed esclusivamente » animiste: al massimo si ammettono coesistenze animiste nel contesto vario di alcune religioni; come si tende a differenziare nettamente dalla religione la magia: « è sorprendente la leggerezza con la quale alcuni autori continuano a parlare di *religione o magia* ». Il Barnabita concede che la magia « sia religione inferiore, d'infima qualità », ma insiste nel « riannodarla alla religione », e in questa sua insistenza riecheggia l'opinione del già ricordato J. George Frazer; oggi però non si ammette più nemmeno questo: « la magia non può porsi né come un *prima* né come un *dopo* rispetto alla religione [...]. La magia è un fenomeno a sé stante e va distinto dalla religione [...]. Religione e magia costituiscono due atteggiamenti diversi del pensiero e dello spirito ». La definizione di religione data dal Colinet oggi non è rifiutata ma arricchita: all'elemento « culto » si aggiungono il concetto di « legame », proprio della religiosità latina, e quello di dipendenza creaturale propria del pensiero scolastico: « la religione è un vincolo che riannoda l'uomo alla potenza o potenze superiori, dalle quali l'uomo crede di dipendere esistenzialmente, e il rapporto culturale che, in conseguenza di ciò, l'uomo stabilisce nei loro riguardi ». Anche se ancora oggi si preferisce dare della religione definizioni ipotetiche e orientative, come quella di M. Spiro, da sottoporre sempre alla verifica dei fatti (39).

A proposito dell'attribuzione della definizione di religione solo ai tre culti monoteisti, mi pare che il Semeria faccia dell'ipercriticismo. Egli, obiettando all'affermazione del Colinet circa « la nozione di Dio essenzialmente identica » nell'ebraismo, nel cristianesimo e nell'islàm, « Essenzialmente identica?! Che cosa è l'essenziale nel concetto di Dio? *That is question* », non mi pare che avrebbe potuto trovare conferma nella dichiarazione *Nostra Aetate* del Vaticano II, che riconosce a questi tre

(39) G. RAGOZZINO, *Il fatto* cit., *passim;* M. G. LOMBARDO cit.

culti la fede e l'adorazione dell'*unicum Deum, viventem et subsistentem, misericordem et omnipotentem. Creatorem caeli et terrae.*

È alla verifica costante dei fatti, alla necessaria attenzione alla storicità di ogni creazione religiosa che padre Semeria, contro l'astrattezza imprecisa e aprioristica di certi pseudo universali, si richiama quando afferma che « la parola religione è adoperata in un senso elastico dalla umanità » e che « la religione non si è realizzata e non si realizza allo stesso modo ». La fedeltà alla storicità, lo studio dell'ambiente culturale, della *Weltanschauung* in cui una religione nasce e si sviluppa, saranno le direttive e le caratteristiche scientifiche del noto storico delle religioni Raffaele Petazzoni, a pochi anni di distanza dalle riflessioni semeriane, all'indomani della prima guerra mondiale.

Nella parte centrale della sua recensione padre Semeria affronta i principi teologici che ispirano e condizionano il pensiero del Colinet, che vuol fare storia delle religioni. Si tratta di due principi tradizionali, uno di teologia delle religioni, l'altro di esegesi biblica. In base al primo il Colinet sostiene ed illustra la degenerazione della religione o la non religione del paganesimo; in base al secondo nega l'embriologia religiosa: due cose che il Barnabita storico evoluzionista non accettava. E qui la *brebis galeuse* fraintende il pur disordinato Colinet, non solo, ma da storico approdato all'evoluzionismo religioso nega quanto aveva sostenuto da teologo qualche anno prima.

Per il Colinet il culto pagano è un culto demoniaco, di demoni. Si tratta di un giudizio tradizionale nella Chiesa: inserendosi sull'apologetica vetero-neotestamentaria, *omnium dii gentium daemonia* (*Ps* 95, 5; *1 Cor* 10, 20), Taziano, l'« aggressivo e grossolano » Ermia nella sua *Irrisio*, Teofilo d'Antiochia distruttore del Canopo, per ricordare solo alcuni tra i più antichi scrittori cristiani, riducono le divinità pagane a figure demoniache, lo stesso Giove a capo delle schiere diaboliche, e illustrano gli errori e le nefandezze morali e religiose dei poeti e dei filosofi pagani; contrariamente a quanto faceva il contemporaneo Giustino Martire, che scorgeva nei saggi dell'antichità « semi del Verbo ». Per sostenere la sua tesi, a quanto dice Semeria, il Colinet non si rifà alla tradizione, ma distingue tra il culto pagano individuale, non del tutto degenerato, e il culto pagano collettivo, pieno di miserie, tra il Dio a cui aspirava l'anima pagana, il *Deus ignotus* paolino per così dire e l'*anima humana naturaliter christiana* dell'*Apologeticus* ter-

tullianeo che *non ad Capitolium sed ad caelum respicit*, e il Dio oggetto dei culti pagani, demonio. Semeria ammette che il culto pagano individuale non sia del tutto degenerato, che non tutti i pagani singolarmente presi adeguassero allora la miseria del paganesimo dal momento che nemmeno « tutti cattolici adeguano oggi individualmente, soggettivamente la bellezza ideale del Cattolicismo »..., l'ammette ma non per riconoscere anche la degenerazione e la demonizzazione del paganesimo ufficiale, piuttosto per escluderle, eliminando perché teologico, non storico e non esistenziale, il giudizio del Colinet. E qui, come ho detto, padre Semeria prima fa finta di non capire e poi fraintende. Fa finta di non capire perché, dopo aver denunciato il vizio metodologico di fondo dello studioso belga, che consiste nell'applicazione della teologia alla storia e dopo aver detto tra l'altro che « tutto il libro del Colinet riesce a una tattica apologetica » (e sarebbe bastata questa denuncia generale per ridimensionare la fatica del teologo conservatore), poi se ne lamenta tutte le volte che lo trova attuato (come se in una espressione matematica non bastasse segnare in blu un + o un — iniziale sbagliato che inficia tutto il resto). Fraintende perché in realtà non è così, il Colinet vuol fare anche un discorso storico, pasticciato forse (io ho soltanto la citazione semeriana ...) ma storico. Rileggiamo questo discorso, nella grafia semeriana, tenendo presente che il teologo belga vuol dimostrare la degenerazione della religione attraverso un paganesimo che non è religione perché da « culto di Dio, del Dio vero » è diventato culto del demonio: « *Nous pouvons demander maintenant si le sens impropre du mot "religion" — pour désigner un culte rendu à des êtres différents de Dieu, mais qui lui rassemblent par quelque endroit — est vraiment justifié. Cet emploi du mot, dans l'usage vulgaire, repose sur cette idée implicite, que les cultes des païens sont, aux yeux de ces peuples, ce que la religion est pour nous, au sens propre du mot. Mais si l'observation des faits avait montré qu'il n'en est pas ainsi, que pour les paiens eux-mêmes, les cultes qu'ils rendent à leus dieux — pour ne rien dire des entités inférieures — ne sont que des aberrations plus ou moins conscientes du culte de Dieu, qu'ils connaissent, il est evident qu'il y a lieu de corriger un usage abusif. On* (segue parola illeggibile) *dire que les cultes païens sont des cultes impurs que se sont developpés, come dit A. Lang, sous l'empire des passions humaines — pour rien dire des influences surnaturelles, dont j'ai parlé dans un article intitulé "La magie moderne"* ». Il richiamo ai *faits*, all'analisi storica, è verbale addirittura: le aberrazioni saranno più o meno coscienti ma sono fatti anch'esse, come pure le impurità, le deviazioni delle passioni...

La *brebis galeuse*, dissenziente come storico, come teologo è d'accordo col Colinet a proposito della degenerazione religiosa del paganesimo: « al nostro punto di vista cattolico, certo ... », dice. Così facendo ribadisce la posizione, sempre relativa al paganesimo, che aveva sostenuta una decina d'anni prima circa l'autorità e l'obbedienza nel mondo. Nel capitolo X di *Dogma, gerarchia e culto nella chiesa primitiva* del 1902, intitolato *Rinnovamento cristiano dell'autorità*, il Barnabita, partendo dalle « verità che vengono dall'alto » e non da « idee sue », diceva che l'autorità e l'obbedienza avevano subito un travimento da parte del paganesimo, erano degenerate in tirannia o « spensierato egoismo fatto di orgoglio e di sensualità », e in servitù o servilità; diceva che l'autorità e l'obbedienza sono state rinnovate da Gesù rispettivamente in « paternità » e in « rispetto libero e amore filiale »; ma diceva anche che il rinnovamento era un ritorno al passato, addirittura alle loro « origini prime e schiette, saltando, come a dire, tanti secoli di corruzione pagana », che questo rinnovamento-ritorno valeva per «ogni istituto sociale» e che era consistito in un ritorno a quanto « Dio aveva chiaramente insegnato » (40). Ora: affermando la necessità del rinnovamento-ritorno per ogni istituzione sociale, dopo la degenerazione pagana, padre Semeria pensava anche alla religione? Credo di sì; e credo che pensasse ed agisse nella legittima estensione massima dell'irrestringibile giudizio di Gesù: *ab initio non fuit sic!* E parlando di quando e quanto Dio ha chiaramente insegnato, intendeva ammettere una rivelazione iniziale, i cui resti Giustino Martire scorgeva ancora nei saggi del paganesimo sotto forma di « semi del Verbo? » e intendeva includere in questa rivelazione iniziale anche la religione, perfetta, cioè « schietta » perché insegnata da Dio, in una umanità perfetta fin dall'inizio? infine, padre Semeria nel 1902, intendeva escludere da teologo ogni evoluzionismo religioso e, in particolare, l'embriologia della religione? Mi pare evidente. Ma è proprio per difendere l'embriologia religiosa che la *brebis galeuse* critica da storico anche il secondo principio teologico che regola il pensiero del Colinet, quello della storicità del racconto biblico della creazione dell'uomo e della validità della soluzione scolastica del peccato originale. Il Barnabita dice che questo principio è solo accennato dallo studioso belga, ed egli lo enuncia per criticarlo diffusamente,

(40) Cfr. anche RENOVATIO, 1988/2, pagg. 291-339. Due anni prima, nel 1900 e in *Venticinque anni di storia del Cristianesimo nascente* padre Semeria aveva attribuito la lettura demoniaca del culto pagano ai medievali: « Solo col sorgere del Medio Evo si vide in tutte le religioni non cristiane e in tutti i pagani l'opera traviatrice dello spirito maligno ... » (pag. 360).

in termini che andrebbero chiariti. La presenza del male nel mondo, dei mali fisici e dei mali morali, della morte in particolare, in un mondo creato da un Dio onnipotente e buono, impone l'interrogativo: quale ne è la causa? di chi la responsabilità? Padre Semeria vede nel racconto biblico di *Gen* 1-3 una difesa ingenua di Dio e nella soluzione scolastica,— che chiama del diagramma della vita religiosa dell'umanità considerata non come una curva ascendente (evoluzionisticamente) ma come una linea che discende a precipizio per poi riascendere —, una difesa un po' più agguerrita ma ugualmente inefficace perché una parte di questo diagramma, « il segmento precipitato », corrispondente al cosiddetto « stato di giustizia originale », non è un dato storico, è « ipotetico, è dogmatico ». La morte se l'è procurata l'uomo col suo peccato: d'accordo, ammette il Barnabita; e la responsabilità di Dio, anzi « l'idea stessa della responsabilità divina del male nel mondo va negata »; ma la spiegazione scolastica, che amplia il racconto biblico « ingenuo ed infantile », che « accumula i doni morali su Adamo », risponde veramente all'interrogativo di fondo: « il peccato o piuttosto la peccabilità, la debolezza peccatrice », donde vengono? Padre Semeria si accontenta di porre la domanda, per sottolineare l'insufficienza della soluzione scolastica; non tenta una risposta sua, non gli pare il momento (e quando risponderà, come vedremo, col ricorso a ragioni metafisiche, non sarà molto convincente): solo qui commenta come trionfante: « L'orologiaio è responsabile non solo se mi dà un orologio già guasto, ma anche se mi dà un orologio che si guasta qualche giorno dopo ». Il discorso semeriano merita qualche osservazione, a proposito della religione dei Greci e a proposito del « mito biblico ». È vero, come dice il Barnabita, che « il Dio d'Omero è religiosamente ben più povero e meschino del Dio di Socrate »: ma questo non basta per provare l'evoluzionismo religioso, inteso come « una curva sempre ascendente », perché gli storici delle religioni oggi ci dicono che Omero documenta una fase di decadenza religiosa rispetto alla situazione precedente, in quanto « riferisce elementi mitologici già scaduti dalla dignità del mito religioso all'arbitrarietà della leggenda e della favola. Ciò che più colpisce in Omero è il facile antropomorfismo degli dei olimpici e la loro amoralità » (41). Inoltre: Semeria, che riferisce compiaciuto l'immagine di Pallade che esce armata di tutto punto dalla testa di Giove per criticare la teoria di Adamo perfetto fin dal momento della sua creazione e a motivo

(41) G. RAGOZZINO, *Il fatto* cit., pag. 17. Per Clemente Alessandrino, come si sa, Omero è un « profeta ».

della sua creazione (« Dio non poteva crearlo che così: ecco l'apriorismo teologico »), perché ignora o scarta il mito esiodeo dell'età dell'oro e quello platonico dell'età degli dei, precipitate? Veniamo al « mito biblico ». L'espressione semeriana, se conosciuta, avrebbe turbato certamente i Cavallanti e i Colletti, all'indomani del decreto della Commissione Biblica del 30 giugno del 1909. È condannabile? Io penso che possa essere chiarita e possa trovare posto nell'attuale lettura di teodicea eziologica di *Gen* 1-3. Nel racconto biblico, « la difesa di Dio dall'accusa di avere creato un mondo così indegno di un autore onnipotente e buono », e la spiegazione della misera condizione umana come « il risultato del peccato dell'uomo, superato dalla misericordia divina », è interamente opera di Dio rivelante; la narrazione della caduta dell'uomo è un testo sapienziale, ed è opera dei saggi d'Israele che si avvalgono, secondo le loro forme di pensiero, di elementi presi dai racconti popolari, elementi mitici. Se costoro, i saggi d'Israele, avessero ricevuto una rivelazione diretta da Dio a proposito di ciò che fece la prima coppia umana, intesa come la comunicazione miracolosa di cognizioni storiche, non si potrebbe spiegare perché il loro racconto assomigli tanto alle narrazioni mitiche della caduta primordiale, diffusa nei popoli limitrofi » (42) (a meno di ricorrere, dico io, ai « semi del Verbo », ai resti, presso tali popoli, di una rivelazione primitiva degenerata di cui parla Giustino Martire).

Alla conclusione del saggio *La Storia delle religioni...* padre Semeria riassume il proprio pensiero e lo colloca sullo sfondo di « un'idea più alta e più pura di Dio ». Con l'idea di un Dio *partner* dell'uomo, « collaborante con, anzi lavorante attraverso a una umanità che lavora con Lui e in Lui » (Mircea Eliade dirà che « La storia è la nuova dimensione della presenza di Dio nel mondo »), nella quale idea il riconoscimento d'un dinamismo divino si sostituisce alla concezione tradizionale di un Dio statico (ma e in che misura è anche la sostituzione del divenire all'essere, dell'immanenza alla trascendenza?), si armonizzano lo sviluppo storico e l'origine psicologica della religione. Per quanto riguarda lo sviluppo storico, da non pochi studiosi oggi si ritiene che sia insostenibile l'applicazione della teoria evoluzionistica nel campo delle scienze umane (43). Per quanto riguarda l'origine « psicologica », è necessario qualche chiarimento, senza voler negare l'importanza delle circo-

(42) M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *I primordi della salvezza*, 1979, pagg. 100-101.
(43) G. RAGOZZINO, *Il fatto* cit., pag. 75.

stanze psicologiche: non credo che padre Semeria volesse escludere dal fenomeno religioso, che investe tutto l'uomo, la razionalità, e nemmeno che intendesse ridurre la religione ad uno stato affettivo, come diceva Hoeffding ad esempio, dal quale deriverebbero i dogmi e lo stesso concetto di Dio: altrimenti la sua « origine psicologica della religione » si avvicinerebbe all'immanentistico *sensus religiosus* denunciato dalla *Pascendi* contro i modernisti. Credo invece che l'origine psicologica della religione in Semeria sia una reminiscenza letteraria: probabilmente egli ricordava Stazio, che ripetendo Epicuro e Lucrezio, afferma *primus in orbe deos fecit timor* (*Teb.* III); oppure ricordava G. B. Vico, col quale ha in comune alcune espressioni verbali: nel capitolo *Origini dell'idolatria* de *La scienza nuova* leggiamo: «... il cielo finalmente folgorò, tuonò con folgori e tuoni spaventosissimi... I pochi giganti... spaventati ed attoniti dal grande effetto di che non sapevano la cagione, alzarono gli occhi ed avvertirono il cielo...; si finsero il cielo essere un gran corpo animato, che per tale aspetto chiamarono Giove, il primo dio delle genti dette *maggiori*, che col fischio de' fulmini e col fragore de' tuoni volesse lor dir qualche cosa »; padre Semeria, in *O res mirabilis!*, che abbiamo già visto (44), dice: « I primitivi videro Dio, Dio forza, dietro e dentro ogni fenomeno un po' straordinario della natura, dietro e dentro il temporale, il fulmine ».

Padre Semeria venne accusato diverse volte, a proposito delle sue idee sulla religione, dal Cavallanti, dal Colletti e dal « dotto consultore vaticano » tra il 1908 e il 1916. Tutte le accuse sfiorano l'argomento svolto in *La Storia delle religioni...*; le riporto per completezza.

L'accusa del Cavallanti è dettagliata:

> (12) - *La rivelazione primitiva andò in breve perduta sino all'ultima traccia: la religione antica fu opera esclusiva dell'uomo: fu soggetta alla legge di evoluzione: sorse per emozione naturalistica e panteistica dinanzi ai fenomeni solari e meteorologici: e passò per vari gradi, finché salì al monoteismo. La rivelazione che Dio fa con le sue opere di cui parla S. Paolo ai Romani è la prima intuizione del divino sorta nel feticismo: e furono colpevoli i pagani, perché la neglessero.*

L'accusa del Colletti si limita all'evoluzione nel cristianesimo:

---

(44) Cfr. RENOVATIO, 1989/3, pag. 487 e ss.

(10) - ... *La legge del Cristianesimo è l'evoluzione. Ossia, come disse il Tyrrell, oltre il modernismo non c'è che il nichilismo.*

L'accusa del « dotto consultore vaticano » riguarda in parte la teoria semeriana dell'origine psicologica della religione; ed è accompagnata dalla difesa del Semeria:

61 (60) - *Per l'autore la religione è qualche cosa di soggettivo; è un pensiero, una forma popolare; essa è fatta per i bisogni della vita.*

Ecco la difesa:

Questa proposizione torna ad accuse fatte più sopra a proposito del concetto di Dio, nel (o: *del?*) *nostro Dio, e dimostrazione della sua esistenza. Potrei dire qui che la «religio», essendo una virtù, si può dire, anzi si deve dire, qualcosa di soggettivo nel senso di «inhaerens subiecto». Ma la Prop. vuol dire soggettivo nel senso antioggettivo, qualcosa di capriccioso, cervellotico, creazione soggettiva, e in questo senso nego risolutamente d'aver detto soggettiva la religione e prego, volendo mantenere la grave accusa, si indichino i luoghi precisi dove ho detto cosa tanto grave. La religione è un pensiero, una forma popolare... Anche qui c'è del vero. Tutti ammettono una differenza tra filosofia e religione e una delle differenze sta appunto qui che la filosofia è « aristocratica paucis contenta judicibus », mentre la religione è per sé stessa popolare, cioè fatta per tutto il popolo. Ma se si volesse prendere la frase in senso dispregiativo, come se l'essere popolare fosse una specie di « diminutio capitis » della religione, respingo l'accusa d'averne parlato così. E lo stesso dicasi quanto all'essere la religione fatta per i bisogni della vita. Certo essa risponde a un bisogno, l'umanità ne ha bisogno. Quale apologista non ha espresso e provato questa tesi? Ma se si vuole con ciò intendere che non ha nessuna consistenza obbiettiva, nego d'aver mai scritto, insegnato questo. Già se non avesse una consistenza obbiettiva, come potrebbe appagare i bisogni a cui risponde?*

In seguito, dopo l'*Epilogo di una controversia* del 1919, padre Semeria riprese a trattare l'argomento della storia delle religioni, o genericamente o relativamente ad un suo aspetto. Con spirito diverso, in linea con la consegna del silenzio che si era imposta dopo il 1913 a proposito delle questioni « sottili ».

Tra gli appunti di un quaresimale tenuto a Milano, nel 1925?, trovo un accenno scherzoso alla storia delle religioni, come introduzione all'argomento principale, la novità del Cristianesimo, in particolare della preghiera del *Pater noster*. Al-

l'inizio della predica dal titolo *Un capolavoro di Gesù. Il capolavoro religioso. Sobrietà. Non stanca mai. Non invecchia mai,* leggo:

> *Esordio: vogliamo fare un po' di storia comparata delle religioni? Il soggetto è pomposo. Può soddisfare chi viene in chiesa per sentire parole roboanti. Ma a parte ciò è importante: due errori serpeggiano:*
>
> a) *le religioni sono tutte uguali, una vale l'altra;*
>
> b) *il Cristianesimo non è che un paganesimo raffazzonato; cangiamento di nomi: invece di Giove Geova, di Giunone Maria, la stessa musica. E se io vi facessi toccare con mano invece il rovescio? che il Cristianesimo è tutt'altra cosa dal paganesimo? una novità. Per questo non ho da uscire dal tema generale « Gesù Cristo prega ».*

Nel 1929 padre Semeria realizza due commenti a *Mt* 13, 37-43, la parabola del buon grano e della zizzania: un commento venne pubblicato subito su « La festa » e riedito nel 1940 (45) con i soliti maltrattamenti da parte dei ribaldi editori (*Molière, Diò, popolano* al posto di *popolino, vanta le pause* al posto di *canta le pause*), l'altro lo pubblichiamo per la prima volta qui di seguito. L'inedito deve essere stato composto per primo e il Barnabita deve avergli preferito per la stampa il secondo perché meno « sottile ». L'argomento in tutti e due è l'origine del male nel mondo. Se nel 1913 in *La Storia delle religioni...* la *brebis galeuse* aveva criticato la soluzione teologica tradizionale del problema senza suggerirne una sua, nel 1929 una soluzione sua la dà, ma limitatamente alla filosofia, a quella filosofia sulla quale garbatamente ironizza all'inizio. Le ragioni portate dal Semeria per spiegare il male nel mondo sono metafisiche, collegate con la finitudine, la creaturalità umana. A me, più che sottolineare l'inefficacia di queste ragioni, se non ad acquietare l'intelletto, certamente a superare lo scandalo della morte e del male in un mondo creato da un Dio buono, scandalo superabile solo teologicamente « combinando il mistero del dolore umano con il mistero di Cristo innocente e tuttavia sofferente » (46), preme far rimarcare come il « servo degli orfani » eviti accuratamente di affrontare questioni teologiche sottili come questa ad esempio, che vede Dio implicato nei nostri mali a motivo della sua attività causale e dell'eser-

(45) V. COLCIAGO, *Note bibliografiche* cit., nn. 290-291. In *Le parabole del Signore*, Milano, pagg. 101-106.

(46) R. AMERIO, *Iota unum*, Milano-Napoli, 1985, pag. 562. Cfr. anche E. I. YARNOLD, in *Nuovo Dizionario di Teologia*, 1976, pagg. 815-834.

cizio della sua provvidenza e predestinazione, a conferma di quanto dicevo circa la sua scelta definitiva del silenzio.

Suggestive le immagini luce-tenebra e musica-pausa ad indicare il rapporto bene-male. L'immagine musica-pausa è sviluppata solo nel commento già edito e la si trova già accennata in *Leggendo il « De docta ignorantia » del card. Cusano e meditando* del 1915 (47).

« COSÌ PARLA IL MIO CURATO ».
DONDE IL MALE? DIO NON HA FATTO LA MORTE

Quest'oggi sono in vena — ma la colpa o diciamo più giusto il merito è del Vangelo — di fare della filosofia. Non vi spaventate della parola, come se fosse troppo alta per il povero vostro curato, e per voi uditori fredda. Filosofia vuol dire ragionamento, e ragionare più che una capacità è funzione di tutti gli uomini è una necessità. Come quel tal personaggio d'una commedia francese che faceva della prosa senza espressamente volerlo e senza accorgersene, così noi tutti senza saperlo facciamo della filosofia; ragioniamo, a diritto e a rovescio, più spesso a rovescio che a diritto, ma insomma ragioniamo, filosofiamo anche senza la laurea; ed ecco perché non vi meraviglierete se il Vangelo, rimanendo un libro popolarissimo, diventa un libro filosofico.

L'abbiamo già cominciato a vedere. La filosofia si è chiesta per molto tempo (e si chiede ancora) l'origine del male nel mondo creato e governato (soggiungiamo, per rendere il problema filosofico più religiosamente interessante) da un Dio buono. Ci fu purtroppo una certa filosofia che al quesito tormentoso rispose: il Maligno, colla M maiuscola, un Dio cattivo, uguale e contrario al Dio buono. Un Dio cattivo era, è una contraddizione palese; l'aggettivo fa a calci col sostantivo, come se io vi dicessi d'aver trovato per strada un quadrato rotondo. Voi mi direste: o quadrato o rotondo. Il quadrato non può essere rotondo né viceversa. E Dio non può essere cattivo, e chi è cattivo non può essere Dio. Eppure a questo Dio cattivo, autore del male, come il Dio buono è autore del bene, ci hanno creduto degli omenoni come S. Agostino, quando lo travìò una eresia collettiva. Ma non era solo uno sproposito il credere a un Dio cattivo, sproposito era parlare d'un Dio che crea il male. Dio non ha fatto la morte, grida il Libro santo, grida la nostra fede. Ed è un grido così ragionevole!

Purtroppo il popolino (e siamo un po' popolino a tempo e luogo tutti quanti) si chiede chi sia l'autore delle tenebre, come

(47) C. ARGENTA, *Saggi*... cit., I, pag. 131, nota.

si chiede l'autore della luce; ma, bene osservando, equivoca. Sta bene chiedersi chi accenda la luce, ma è ridicolo chiedersi chi accenda le tenebre; le tenebre non esistono, sono lo zero, la mancanza della luce. Nessuno le fa perché non sono fattibili. E come vengono fuori? Come si può dire che ci sono le tenebre? Per un attenuamento della luce. La luce piena e pura è luce, ma la luce parziale, impura è ombra, ombra via via più fitta diviene tenebra. È una similitudine che ci spiega come Dio non ha fatto la morte, prendo la frase classica della Bibbia, e come la morte c'è. È l'attenuazione della vita la morte, e questa attenuazione deriva dal fatto che Dio, Lui è la vita piena, tutta vita, ma quando la vita, per effetto della creazione, si proietta fuori di Lui, non è più pura. Si direbbe che il nulla sia la sola cosa che appartiene alla creatura e che quando nel nulla Dio lancia, nel nulla Iddio riveste l'essere (badate sono tutte metafore), accade un inquinamento: la luce non è più pura luce, la vita non è più pura vita. Al punto di partenza era Vita, col V maiuscolo, Vita pura, piena senza ombra di morte; al punto d'arrivo no; è vita attenuata, vita mortale, vita mortificata. Non so se l'ho resa bene, ma questa è filosofia, cristiana e verace, degna di grandi pensatori come S. Agostino (convertito) e S. Tommaso, accessibile anche agli ingegni più semplici e più umili. La responsabilità del male non grava e non può gravare sul Creatore, grava tutto e solo sulla creatura. Dio è forza e sorgente di forza: la forza viene da Lui. La debolezza è il temperamento che a questa forza deriva dal suo cadere nel nulla, il nulla della creatura. Più si medita e più la filosofia e la fede d'accordo ci gridano *Deus mortem non fecit*. Dio non è autore di morte, il male non viene da Dio.

La parabola evangelica ribadisce questa soluzione negativa, o meglio negativo-positiva, dell'origine del male. Il male è simbolizzato dall'erba cattiva, il loglio, la zizzania, come il bene dal buon grano, dal grano. Il Seminatore, il padrone, è chiaro, è logico, non semina che grano, il loglio se c'è non viene da Lui. E allora da chi? dall'antitesi di Dio, dalla creatura in quanto tale. Dio è per essenza la pienezza, la perfezione, il bene, la vita, la luce, la scienza: e tutto questo quando è fuor di Dio, per opera e volontà di Lui, ma fuor di Dio, ma in forma e misura creata, è limite, imperfezione, debolezza, ignoranza, morte.

Più la creatura nega se stessa come creatura per affermarsi come opera di Dio e più è forte, luminosa, buona; più si afferma come creatura in antitesi a Dio, quasi autonoma, e più diventa povera, debole, cattiva. Unendosi a Dio, armonizzandosi con Lui, la creatura, l'uomo fa opere di vita; straniandosi da Dio, a Lui opponendosi fa opere di morte.

E questa conclusione per fortuna è chiara chiara, pratica pratica, anche se qualcuna delle premesse vi possa essere sembrata o oscura o almeno troppo teorica.

p. G. S.

b) *Il messaggio etico di Gesù o il rifiuto della scienza da parte della « brebis galeuse »*

Dall'11 al 19 settembre del 1913 si tenne a Pontigny, a cura della locale « Société de l'Abbaye », un incontro di riformatori religiosi sul tema *La grande éspérance.* Tra i presenti vennero notati l'*abbé* Loisy, la tyrrelliana miss Maude Petre, il towianista italiano Attilio Begey, ... (48): tutti direttamente o indirettamente noti al Barnabita. Partecipò anche padre Semeria? Lo potrebbe lasciar supporre un suo saggio inedito, datato *Per il Natale 1913,* firmato « E. Solari » e dal titolo, per l'appunto, *La grande speranza.*

Gli *Acta diurna* del convento barnabitico del *Petit Enfant Jésus* di Bruxelles, residenza abituale di padre Semeria in esilio, consultati per me con squisita e sollecita cortesia dal padre Lefère, ci dicono che l'esule lasciò la capitale belga per Parigi il 14 settembre e che poi, *postea,* si recò a Kain a predicare gli esercizi spirituali ai seminaristi della Scuola Apostolica. Padre Semeria avrebbe potuto avere a disposizione qualche giorno per recarsi da Parigi a Pontigny, prima della chiusura dei lavori del convegno, e soddisfare quello che con tutta ragione possiamo ritenere fosse un suo desiderio. Ma non ne abbiamo le prove: anche gli epistolari finora pubblicati dei protagonisti del convegno tacciono.

Presente o no a Pontigny il Barnabita venne a conoscenza del convegno, tanto è vero che ne riprese il titolo per il suo saggio natalizio. Ebbe notizia anche degli argomenti che vi vennero dibattuti? forse: e questi almeno in parte confluirono nel saggio? Non credo. Ho l'impressione, leggendo *La grande speranza,* che il titolo sia stato ripreso solo occasionalmente, e che le convinzioni e le situazioni personali del momento si siano imposte ancora una volta al Barnabita e abbiano finito col prevalere sull'argomento principale annunciato, il messaggio di Gesù: le attualizzazioni specialmente politiche, le individuazioni specialmente italiane e gli innumerevoli spunti polemici specialmente religioso-ecclesiastici sono tutti temi semeriani; essi caratterizzano il momento belga dell'esilio e si trovano pure in altri saggi contemporanei, anche se in toni meno acuti e con tinte meno accese. In più qui abbiamo la scelta del silenzio e le motivazioni di essa.

I teologi tradizionalisti erano da anni il bersaglio preferito del Barnabita; ne *La grande speranza* ne diventano, insieme

(48) A. ZUNINI, *L'eredità di Towianski dentro e fuori il Piemonte,* in « Fonti e Documenti », 9, Urbino 1980, pagg. 412-413.

con la curia romana, il bersaglio principale, anche se per l'ultima volta. La *brebis galeuse* attacca indiscriminatamente i teologi in genere, non solo i tradizionalisti, e gli esegeti: « i critici delle varie scuole », accademici e amanti delle « ricerche minute ed analitiche », sono « teologastri di destra e di sinistra, di sinistra e di destra », hanno « una fede piccina, meschina, miserabile, pedante ». Il Barnabita non nega loro il diritto alla libertà di ricerca (l'aveva rivendicato per sé più di una volta negli anni precedenti), ma ora non se ne cura più, perché queste ricerche, coi « loro pregi e i loro difetti, appagano la curiosità ma interessano così poco il cuore, ..., ci turbano così poco religiosamente ». Agli esegeti, ai quali rimprovera l'abilità « d'intorbidare passi d'una limpidità ultracristallina », ricorda l'inutilità della loro fatica, perché il Vangelo è immortale e perché le speranze di Gesù, innegabilmente sue, hanno trovato « purtroppo » altri interpreti e altri paladini, i socialisti.

L'altro bersaglio sono i politici. I Maurras e i Gentiloni sono « piccoli uomini che posano a grandi conoscitori della realtà e a magnanimi promotori del benessere nazionale »; i nazionalisti, « mercanti e calcolatori », predicano l'odio e speculano sulle peggiori passioni dell'uomo-bestia, l'ambizione e la viltà, favoriscono il dispotismo in alto e la servilità in basso, mettono « la forza del Cristo a servizio dello *statu quo* civile e sociale » e giudicano « una pericolosa follia » le speranze evangeliche.

Ai politici e ai teologi, come ho detto, padre Semeria unisce nella critica la curia romana: se i politici, i Maurras e i Gentiloni, fanno la corte a Roma, la curia da parte sua concede loro quei tesori d'indulgenza che erano stati negati ad altri, a Sangnier ad esempio.

Allora, prosegue il Barnabita passando dalla religione alla politica, meglio i socialisti che i clericali e i clericaloidi francesi, che preparano o vorrebbero preparare la guerra; meglio i socialisti che, rimasti soli a difendere i sacri diritti degli Alsaziani conculcati e a condannare la corsa agli armamenti, sono i veri « custodi della pace ». Nelle mani dei socialisti, continua la *brebis galeuse*, sono passate le speranze evangeliche, « come nei giorni antichi l'arca santa passò talora nelle mani dei Filistei »; speranze lasciate cadere da « troppe mani cattoliche anche sacerdotali ». I clericali francesi, piccini e gretti, inneggiano alla spada vittoriosa, al kepì prussiano purché portato da loro. È il momento dei Gentiloni e dei loro patti.

In questo contesto, altamente polemico, fatto anche di rievocazioni erudite sfoggiate per facili attualizzazioni, si inserisce

l'esposizione sinceramente entusiastica della grande speranza costituita dal messaggio di Gesù, erede dei profeti. La speranza di Gesù, nutrita di ottimismo spirituale e religioso e non priva di realismo nella consapevolezza della presenza del male nel mondo, investe i valori più alti e più nobili dell'umanità: la fedeltà nell'amore coniugale, la sincerità, la giustizia e la carità nei rapporti tra gli individui. Nella breve esposizione delle combattute vicende storiche del messaggio di Gesù, dentro e fuori la Palestina, a Gerusalemme e a Roma, padre Semeria ne sottolinea l'attualità e carica i parallelismi; i temi, non del tutto nuovi, hanno invece toni e colori nuovi, talvolta addirittura granguignoleschi: le mani dei vecchi preti sono « mani di beccaio, sempre tinte del sangue delle vittime »; le tasche dei vecchi preti sono « sempre rigonfie della ricchezza delle offerte ».

In *La grande speranza* gli argomenti socio-politici vengono trattati ampiamente e nei dettagli dei nomi di persone e di luoghi: costituiranno i preponderanti interessi futuri del Barnabita; la teologia e l'esegesi, invece, vengono solo nominate, e per rifiutarle, fin da ora, per sempre.

LA GRANDE SPERANZA

Per il Natale 1913

Che cosa ha portato sulla terra Gesù? Che cosa ha nutrito nel suo cuore divinamente largo? Che cosa ha inoculato colla sua potente suggestione benefica nel cuore dei suoi Apostoli? Che cosa morendo ha lasciato in eredità agli uomini? a tutti, a noi? Più si studia il Vangelo, alla doppia luce di una fede robusta (non piccina, meschina, miserabile, pedante, com'è la fede di tutti i teologastri di destra e di sinistra, di sinistra e di destra...) e più siamo obbligati ad escludere che Gesù abbia enunciato o delle verità scientifiche, o un compiuto sistema teologico, o una dottrina politico-sociale, o altra roba di questo genere. Scientificamente il Vangelo è nullo; i sistemi filosofico-religiosi si sono potuti elaborare rimuginando, sviluppando, stiracchiando anche il Vangelo; politicamente il Vangelo è l'ingenuità, socialmente la utopia, ma il Vangelo ha portato al mondo una speranza immensa, tanta speranza che non si può neppure oggi a quella aggiungere nulla, anzi non si arriva neanche a quella. O ce ne vuole! Dio mio, come siamo lontani!

Che cosa non ha sperato Gesù da Dio e dagli uomini? in cielo e in terra? per il tempo e per la eternità? Non sofistichiamo sulle forme precise concrete, sui contorni, sui colori di questa speranza. Lasciamo tali ricerche minute, analitiche, che hanno i loro pregi e i loro difetti, che appagano la curiosità ma interessano così poco il cuore, lasciamole agli eruditi, ai critici delle varie scuole. La libertà di tali ricerche, scientificamente

necessarie, ci turba così poco religiosamente. Andiamo alla sostanza di essa, vediamone, respiriamone la immensità.

L'anima di Gesù è tuffata in una atmosfera di ottimismo spirituale, religioso. La grande realtà è Dio, e Dio è bontà, tutto bontà, solo bontà. Dio è vivente e vivificatore: nutre fiori, uccelli e uomini, nutre e niente altro. Vivifica non uccide. Dio è luce; risplende e illumina. Le tenebre non vengono da Lui. Dio è indulgenza, e perdona alle anime malate e guarisce i corpi infermi. Non ignora Gesù il male, la zizzania che il nemico ha sparso misteriosamente nel campo del padre accanto al buon seme, in mezzo al grano. Il male c'è, ma come c'è per il fuoco il combustibile, freddo sì ma destinato ad ardere, destinato non solo a sparire ma a trasformarsi in fuoco, ad alimentare proprio esso lo incendio. Il male c'è; Gesù lo ha visto. La sua vita esteriore nuota in una atmosfera di male, come la sua anima interiore si tuffa ed immerge in una atmosfera di bene. Quanti orrori intorno a Gesù! che umanità umana, anzi bestiale, punto divina! Un Impero che schiaccia tutti nell'ordine politico; nell'ordine sociale la ricchezza che insulta alla miseria, l'epulone che caccia Lazaro dalle bricciole stesse della sua mensa; preti che sfruttano il Santuario, rabbini che cavillano sulla legge, Farisei che travisano la religione; il conforto della umanità trasformato in peso, la lettera che uccide sostituita allo spirito che vivifica. Un mare di dolori! Plebe ignorante, borghesia sfruttatrice, clero egoista, politica violenta. Le guerre all'ordine del giorno; l'uccidere facile come il respirare. Altro che oggi! Oggi è un paradiso la società in confronto a quell'inferno!

Gesù eredita le grandi speranze dei Profeti. Uomini meravigliosi essi avevano sperato, secondo la frase di Paolo contro ogni speranza, ciò è contro ogni snervante apparenza. Quando il loro popolo periva, era finito, avevano sperato nella sua immortalità, quando era sconfitto avevano sperato nella sua vittoria. Ma la loro più che di patrioti era stata fede di santi. Avevano sperato in Dio. Consci che il Dio luminoso alle loro coscienze era il vero Dio, era la verità, avevano sperato nel suo trionfo universale; che importava a loro se fino allora solo un minuscolo popolo si stringeva ai suoi altari, se tutti correvano nel mondo agli Dei falsi e bugiardi? Con superbo stile, avevano descritto una loro visione d'una Gerusalemme a cui metterebbero capo in un pellegrinaggio novo di fede e di amore tutte le genti. Mentre scorreva dappertutto in onore d'una fosca divinità il sangue di vittime vive, umane persino, essi avevano presagito e predetto il nuovo sacrifizio dello spirito che nel suo dolore si purifica e si sublima. Mentre si affilavano tra popolo e popolo ad ogni primavera le spade, quasi per fecondare di sangue le zolle dei campi, essi avevano descritto lo spettacolo d'una umanità civile e buona nell'impero della giustizia politica. E come se il sogno fosse piccolo e scarso, ci avevano aggiunto un grido di sociale giustizia vittoriosa tra ricchi prepotenti e poveri conculcanti, depressi. Tutto questo sogno di religione universale e

pura e spirituale, di culto incruento e interiore, di pace tra i popoli, di giustizia tra gli individui, lo riprese Gesù con una semplicità e una vigoria, che segnarono nella stessa serie dei Profeti una novità, nella vita del mondo una data unica.

Non c'è cosa spiritualmente alta che Gesù non abbia atteso dalla bontà di Dio operante nel cuore della umanità, vigile nella storia. I doveri più ardui li ha enunciati colla semplicità del fanciullo, convinto che l'uomo avrebbe facilmente trovato nella grazia di Dio la non solo possibilità ma facilità di compierli. Facile così gli parve la purezza dei domestici affetti, l'amore d' uno per una e senza ritorni, senza pentimenti. Nell'uomo non vedeva, sperando così, il bruto che vien su dalla terra e vi si strascina, ma l'angelo che viene da Dio e va al cielo. Facile gli parve la tersa sincerità della parola che volle scevra come delle astuzie avvocatesche, così dei giurati suggelli. Facile gli parve che l'umanità deponesse i suoi artigli per dibattere colla dolce forza della ragione ogni suo diritto, per dirimere ogni sua vertenza. Facile per gli uomini l'assidersi tutti come fratelli ad una mensa ricca per ciascuno dei frutti del suo lavoro, ricca per tutti dei doni della carità; facile per chi comanda il piegare la sua autorità alle forme d'un servizio utile invece d'uno sfruttamento orgoglioso.

Tutto questo po' po' di roba gli parve facile e la *(sic)* predicò alla umanità non con la timidità di chi esita ma coll'accento fermo di chi spera anzi esalta nella visione la speranza sua. Disse ai suoi queste cose divine, divinamente difficili e belle, colla semplicità medesima con cui il genio d'un poeta prorompe nel suo canto immortale, con cui lo scienziato discorre le sue verità nuove. E lo giudicarono un pazzo, che sognava ad occhi aperti, un utopista che cercava d'afferrare le nuvole, ma pazzo e utopista pericoloso proprio per quel suo grande accento di fede sicura che trascina i discepoli, soavemente forzandone la convinzione. Vecchi preti le cui mani di beccaio s'erano tinte sempre nel sangue delle vittime e le cui tasche s'erano rigonfie nella ricchezza delle offerte, lo dissero matto in nome degli interessi religiosi ch'egli comprometteva; rabbini incartapecoriti sulle loro pergamene, in voce di grandi sapienti, lo dissero matto in nome della buona dottrina, lui ignaro e insofferente delle loro sottigliezze cavillose; politici di consumata esperienza e politicanti da strapazzo lo dissero matto per la sua larghezza politica, che comprometteva la libertà d'un popolo e per quella sua predilezione sociale che eccitava a folli speranze il cuore delle plebi. Molto pericoloso e lo liquidarono. Né ci meraviglia perché il loro giudizio riecheggia ancora oggi nella coscienza di piccoli uomini che posano a grandi conoscitori della realtà e a magnanimi promotori di benessere nazionale. I piccoli Maurras che fanno la corte a Roma e a cui Roma mostra oggi tutti i tesori di indulgenza che furono negati a Sangnier mormorano basso basso quando non possono più per prudenza dire alto e chiaro il loro pensiero, le stesse accuse di pericolosa follia alle

speranze evangeliche. Sperare in un popolo più umano e più giusto?! sperare in una umanità più capace di guidare sé stessa colla forza che nella coscienza umana comparte la bontà divina? sperare in una umanità dove si attenuino i dislivelli economici? dove cessi il fragore delle armi? Oibò! follia e pericolosa follia. Guai alla generosità! Siamo piccini, siamo gretti, inneggiamo alla spada vittoriosa, inneggiamo al kepì prussiano, purché lo portino sulla testa superba i francesi, inneggiamo all'odio che ci divide: questa è la sapienza. Riconosciamo la bestia umana, la bestia che pel suo intelletto ottuso ha bisogno di superstizione, la bestia che per il suo cuore corrotto ha bisogno di odio, la bestia che per la sua ambizione e la sua viltà ha bisogno di dispotismo in alto, di servitù in basso; viva questa umanità bestiale. Addosso a chi sogna di redimerla; dalli all'untore. Questa la psicologia intima, non sconfessabile e non sconfessata di chi oggi vuol mettere la forza del Cristo a servizio dello *statu quo* civile e sociale. Ed è l'ora del loro trionfo; l'ora dei mercanti, dei calcolatori, dei politicanti; l'ora dei Gentiloni e dei loro patti.

Ma il Cristo vive immortale. Le sue speranze, innegabilmente sue, perché il Vangelo non lo distrugge più nessuno e nessuna abilità esegetica potrà intorbidare passi d'una limpidità ultracristallina, passano purtroppo nelle mani dei socialisti, come nei giorni antichi l'arca santa passò talora nelle mani dei Filistei. Li abbiamo visti essi i socialisti in prima fila al Parlamento germanico quando si trattava di rivendicare contro la ferocia insana del militarismo Prussiano il sacro diritto dei conculcati Alsaziani; li vediamo essi dire tra la Francia e la Germania parole di pace, mentre la stampa clericale di qua del Reno aizza all'odio e prepara o vorrebbe preparare la guerra. La triste realtà delle cose è questa: noi dobbiamo considerare un avvento di clericali o clericaloidi francesi al potere come un pericolo per la pace europea, come una minaccia di guerra. I socialisti sono i custodi della pace. Soli hanno opposto una parola sincera alla follia degli armamenti progressivi. Ma non mancano neppure tra i cattolici, tra i cristiani in genere le anime docili alla grande speranza. Chi la nutre è il vero discepolo di Gesù. Noi dobbiamo raccoglierla e la vogliamo raccogliere tutta nelle nostre anime giovani, ad essa vogliamo dare tutte le nostre interne ed esterne energie.

Noi crediamo nella umanità che ascende; noi crediamo in una umanità divinamente fatta per il vero, per il giusto, per il bene; noi crediamo nella finale vittoria di ciò che è oggi più aspramente contrastato. Per quanto troppe mani cattoliche e anche sacerdotali la lascino cadere, per quanto molte mani ostili facciano atto d'impadronirsene, noi rivendichiamo come nostra la bandiera su cui stanno scritte le parole dello Spirito. La speranza, ogni speranza di Gesù è il nostro orgoglio, la nostra fede, il nostro entusiasmo, lo stimolo della nostra attività, il conforto dei nostri dolori.

E. Solari

Come si vede, anche qui padre Semeria insiste sul concetto dell'autorità come « servizio utile »; anche qui esclude ogni responsabilità divina per la presenza del male nel mondo (« le tenebre non vengono da Dio »); anche qui indugia nella descrizione della corruzione pagana, come aveva fatto nel 1902 in *Dogma, gerarchia e culto nella Chiesa primitiva.*

Alcune affermazioni semeriane, se conosciute, avrebbero probabilmente allarmato i Cavallanti e i Colletti, cioè gli antisemeriani per partito preso, durante la canicola dell'integrismo. In base ad assonanze con i documenti vaticani dell'epoca, qualcuno avrebbe potuto accusare il Barnabita di ridurre l'insegnamento di Gesù, di indulgere all'immanentismo e al « pretto » volontarismo modernista, di essere addirittura, diremmo noi oggi, un precursore della teologia della liberazione. Quando Semeria afferma perentoriamente che « Più si studia il Vangelo... e più siamo obbligati ad escludere che Gesù abbia enunciato o delle verità scientifiche o un compiuto sistema teologico » e aggiunge che « i sistemi filosofico-religiosi si sono potuti elaborare rimuginando, sviluppando, stiracchiando il Vangelo », a qualcuno sarebbe potuto venire in mente il decreto *Lamentabili* che, al n. 59, riprova e proscrive l'assonante proposizione: *Christus determinatum doctrinae corpus omnibus temporibus cunctisque hominibus applicatum non docuit.* Ma a torto, perché ognun vede che una cosa sono i sistemi teologici e filosofico-religiosi, costruzioni storiche di studiosi singoli o di scuole di pensiero non raramente in polemica tra di loro, e un'altra cosa è un corpo dottrinale rivelato universale ed eterno. Qui la *brebis galeuse* non nega che Gesù abbia predicato una dottrina con le caratteristiche suddette, anche se ne privilegia il contenuto etico e anche se nelle esemplificazioni si limita a ricordarne pochi aspetti, esaltando la fedeltà coniugale (*Mt* 19, 8), la lealtà e la coerenza tra il pensiero e la parola (*Mt* 5, 37), l'autorità come servizio (*Gv* 14, 14) e la carità. Egli infatti afferma che l'insegnamento di Gesù è completo (« Non c'è cosa spiritualmente alta che Gesù non abbia atteso... »), universale (« Che cosa morendo Gesù ha lasciato in eredità agli uomini, a tutti, a noi? »), ed eterno (« Che cosa non ha sperato Gesù da Dio e dagli uomini? in cielo e in terra? per il tempo e per l'eternità? »). La *brebis galeuse* non accetta le elucubrazioni, le sistematizzazioni delle varie scuole di pensiero, tutte secondo lui elaborate sulla... pelle del Vangelo; non ne vuole più nemmeno parlare.

Ancora. Quando padre Semeria sostiene la consapevolezza dei profeti che « il Dio luminoso alla loro coscienza era il vero Dio », avrebbe potuto far ricordare a qualcheduno la *ma-*

nifestam Dei notitiam in conscientia (49) richiesta per la fede dalla dottrina immanentistica dei modernisti esposta dalla *Pascendi* (2079). Ma anche qui a torto. A parte il fatto che nel 1910, nella lettera a san Pio X, egli si era affrettato « a scindere nettamente la sua causa da quella del modernismo religioso, che fa svaporare i dogmi in una religiosità vaga... » (50), a me sembra che sia possibile cogliere nell'affermazione semeriana un richiamo a quell'interiorità oggettiva che, di matrice agostiniana, era congeniale alla sua indole di apertura « mansueta » verso tutti, e consona alla sua formazione culturale.

Quando padre Semeria insiste sul progresso dell'umanità in chiave sociale, economica, politica e morale, avrebbe potuto convincere qualcheduno della validità dell'accusa del « dotto consultore vaticano », del 1916, cioè di « non concepire la redenzione e il Cristianesimo se non come un elemento *naturale* per la soluzione della così detta questione sociale » (il corsivo è mio). Ma il Nostro non fa che ripetere che questo progresso si realizza « con la grazia di Dio..., con la forza che nella coscienza comparte la volontà divina, ..., con la bontà di Dio operante nel cuore dell'umanità, vigile nella storia », dopo aver affermato che l'insegnamento di Gesù, « il Vangelo politicamente è l'ingenuità, socialmente l'utopia » (ma mi si permetta un'anticipazione: sarà a questa utopia e a questa ingenuità politica e sociale, che il Barnabita si ispirerà per realizzare grandi cose nella carità).

Infine, quando padre Semeria scrive che Gesù veniva ritenuto pazzo ed utopista pericoloso « proprio per quel suo grande accento di fede sicura che trascinava i discepoli, *soavemente forzandone la convinzione* », e quando ripetutamente rimanda al cuore (« Che cosa ha nutrito Gesù *nel suo cuore* divinamente largo? Che cosa ha inoculato *colla sua potente suggestione benefica nel cuore dei suoi Apostoli*?... »; « Non c'è cosa spiritualmente alta che Gesù non abbia atteso dalla bontà di Dio *operante nel cuore dell'umanità... I doveri* più ardui... ») (il corsivo è sempre mio), avrebbe potuto essere accusato di volontarismo? Direi di no. Queste espressioni mi fanno ritenere che il Barnabita, mentre le scriveva, ricordasse e rivivesse l'esperienza dei discepoli di Emmaus i quali, ritornando sui loro passi, si confidavano l'un l'altro: *Nonne cor nostrum ardens erat in nobis dum loqueretur in via, et aperiret nobis Scripturas?*

---

(49) *Enchiridion* cit., n. 2079.

(50) A. GENTILI - A. ZAMBARBIERI, *Il caso* cit., pag. 314.

Avrebbero avuto ragione, invece, a sottolineare ancora una volta e con la matita blu l'esegesi della *brebis galeuse*. Padre Semeria si riferisce certamente a *Mt* 13, 30, alla parabola della zizzania (nominata appena qualche riga prima), quando afferma che « il male c'è, ma come c'è per il fuoco il combustibile, freddo sì ma destinato ad ardere, destinato non solo a sparire ma a trasformarsi in fuoco, ad alimentare proprio esso lo incendio ». E questa esegesi non regge. L'immagine suggestiva del combustibile che alimenta il fuoco rimane solo una piacevole immagine letteraria (e immaginifico, poco rigoroso anche in teologia il Barnabita lo è più d'una volta) non diventa un argomento teologico, una dottrina esegetica. È vero che anche Gesù instaura un'analogia tra la zizzania e il male, tra il buon grano e il bene, e stabilisce un rapporto tra la zizzania-male e il fuoco, tra il buon grano-bene e il granaio; ma non istituisce affatto un rapporto tra la zizzania e il buon grano, né enuncia un'analogia tra l'incendio, al quale è condannata la zizzania, e il granaio, in cui viene raccolto il buon grano; non finalizza la zizzania-male-fuoco all'incendio-bene-granaio, né converte la zizzania-male-fuoco in strumento necessario per l'incendio-grano-bene. Nel Vangelo la zizzania combustibile, come il fuoco a cui è destinata (nel quale però non « sparisce », come arbitrariamente dice il Barnabita), non ha niente di positivo: la sua destinazione al fuoco è un castigo fine a se stesso, del quale, anche se non si dice la durata, si sancisce l'isolamento, l'emarginazione completa: *colligite... alligate... ad comburandum, triticum autem congregate in horreum meum*. Per Semeria, invece, il male-zizzania non solo diventa combustibile, ma alimenta il fuoco-bene, è necessario per il fuoco-bene, si trasforma in fuoco-bene. Ora, una cosa è ammettere che Dio sa trarre il bene anche dal male e un'altra cosa è sostenere che Dio trasforma questo in quello: il male rimane sempre male, non finisce ultimamente in bene, come « l'inferno non finisce ultimamente in paradiso, per il principio dell'inabolibilità della differenza delle essenze » (51).

Ma il vero significato, esistenziale e programmatico, de *La grande speranza* non sta nel contenuto delle suddette osservazioni, motivate o ipotetiche, ma nel rifiuto della scienza teologica e nelle motivazioni di esso, nel rifiuto dello studio delle « quistioni sottili », perché non interessano il cuore, interessano poco religiosamente, religiosamente sono « neutre ». È la ripresa di quanto il Barnabita aveva già scritto nel 1910. Allora, più

(51) R. AMERIO, *Iota unum* cit., p. 589.

diffusamente e a più riprese, aveva affermato: « Ora io posso benissimo disinteressarmi di quistioni storiche al punto di vista religioso (intendo che non hanno nulla da fare colla religione le opinioni +A o — A)... »; e: « Si noti infatti bene che la fede cristiana è di sua natura diversa da ogni scientifico sistema...; alle anime davvero religiose poco importò e poco importa se il IV Vangelo sia di Giovanni l'Apostolo o di un suo discepolo, se sia rigidamente storico come i tre Sinottici o se ricontempli misticamente la materia dei tre primi, dandoci una sublime teologia del Cristo » (52).

Nel 1913 ci troviamo di fronte alla « conversione » di padre Semeria; conversione attuata secondo l'unica modalità che gli era consentita dalla sua coscienza, quella del silenzio o del riserbo ossequioso per motivi religiosi: per non turbare la pace delle coscienze, nell'esperienza dell'inutilità religiosa della scienza accademica che ama *contendere verbis*, nella preferenza accordata alla carità sul sapere. Il Barnabita si fa idiota quasi perfetto facendosi « servo degli orfani », per ciò stesso apprendista Servo di Dio.

* * *

Alla fine della mia fatica, non lieve a motivo della nota cacografia semeriana, fatica intrapresa alcuni anni fa e portata avanti con entusiasmo nel tentativo di ricostruire il pensiero esilico del grande Barnabita, mi sia consentito di pregare con le parole dell'anonimo amanuense trecentesco d'un *recentior* senecano inedito: *explicit liber...: manus scriptoris careat gravitate doloris!*

ALBERTO BOLDORINI

(52) A. GENTILI - A. ZAMBARBIERI, *Il caso* cit., p. 311.

QUADRIVIUM EDIZIONI

Via XII Ottobre, 14

C.c.p. 25662164

GENOVA

IL NUOVO ANONIMO, *La seconda lettera a Diogneto*; 1981, pagine 42, lire 1.000.

Si tratta della « trascrizione moderna » di un Padre della Chiesa.

« È una proposta cristiana chiara, efficace ed autentica... IL NUOVO ANONIMO è un "esperto in umanità", un "maestro in Cristianesimo", un "sapiente in teologia"... Quella del NUOVO ANONIMO non è una dissertazione accademica o, peggio, una esibizione pretenziosa, come certe non ignote, anzi molto reclamizzate, ma ignobili "presentazioni del Cristianesimo all'uomo moderno". Essa riflette un Cristianesimo autentico, creduto e vissuto, è condizione umana moderna capita e condivisa, è docenza teologica autorevole, persuasiva, valida. IL NUOVO ANONIMO si rivela e si impone per l'autenticità dottrinale dei Padri, per la sapienza teologica dei Dottori, per la sintonia psicologico-culturale del contemporaneo più attento ».

Agli Abbonati di « Renovatio », sconto del 20%

ANGELI, FIACCOLE E TRITONI PER LA SEPOLTURA CRISTIANA DELL'AMMIRAGLIO ANDREA DORIA

> « Sorge nel mezzo sovra un basamento l'urna di finissimo marmo, semplice nella forma e tanto ricca d'ornamenti, quanto permette l'eleganza più schietta. Due festoni di frutta e fiori pendono sullo specchio di essa, e sovra questi spiegan l'ali le aquile de' D'Oria (...). Bei mostri di sfingi alate (...) due putti o geni dolenti in vista di tanta morte... »
>
> (Alizeri)

L'opera della quale ci occuperemo è conservata nella Chiesa di San Matteo a Genova, nel quartiere che fu della famiglia Doria. L'edificio è rimasto esternamente inalterato dal XIII sec., mentre l'interno, nel '500 viene ristrutturato per volere di Andrea Doria, che affida la progettazione architettonica e scultorea a Fra' Giovanni Angelo Montorsoli, Frate dei Servi di Maria. Il Montorsoli è uno scultore legato al Manierismo michelangiolesco ed al restauro di statue antiche (Laocoonte). Dell'artista e della sua opera troviamo descrizioni nelle Vite *del Vasari, dove si raccontano alcuni aneddoti sulle committenze genovesi che pare abbiano destato un'irrefrenabile gelosia in Baccio Bandinelli, il quale non si fermò alle ingiurie ed arrivò ad utilizzare, come basamento di una propria scultura, un lavoro del Montorsoli stesso lasciato in sospeso a Firenze.*

Dall'interno della Chiesa si accede alla cripta, scendendo lungo una scala marmorea, la cui volta a botte è decorata con medaglioni a grottesche di ispirazione marina. In corrispondenza dell'abside è collocato il sarcofago di Andrea Doria, attraverso il quale è possibile vedere come l'iconografia religiosa legittimi elementi iconografici pagani legati alla rappresentazione della morte. Il monumento è sormontato da « due putti alati o geni dolenti »: sono angeli dadofori — portatori di fiaccole — posti su festoni vegetali, di pino il primo, e di spighe e cipresso il secondo, tengono fra le mani una torcia accesa, l'uno volta verso l'alto, e il compagno verso il basso. Simboli e attributi richiamano l'iconografia dei geni funerari pagani: Caute e Cautopate, divinità protettrici dei defunti che ritroviamo nelle rappresentazioni di Mitra (II e III sec. d.C.) o al suo fianco, o, da soli, all'ingresso del Mitreo.

Caute e Cautopate si distinguono fra loro per la posizione delle torce, simbolo cosmico del sorgere e del tramontare, della vita e della morte. L'iconografia pagana verrà successivamente riletta in chiave cristiana. Seznec ne La sopravvivenza degli antichi dei *ipotizza e ci mostra alcuni passaggi fra tradizioni legate al culto di Mitra e Cristianesimo. Un esempio di questa tipologia iconografica lo ritroviamo in Wiligelmo (XII sec.), nella facciata Occidentale della Cattedrale di Modena dove un Cupido in posizione eretta si appoggia ad una torcia accesa e riversa. Si tratta di una raffigurazione del Sonno. Analogamente Wiligelmo rappresenta la Morte, rafforzandola con la figura dell'ibis, uccello che nei Bestiari medievali è legato all'*homo carnalis *e all'infamia. Un ulteriore esempio di assimilazione cristiana delle tematiche pagane compare nel « Trionfo della Morte » di Buffalmacco (XIV sec.), nel Camposanto di Pisa. Qui, oltre a innumerevoli figure alate — angeliche e demoniache — troviamo due coppie di putti: la prima regge un cartiglio, probabilmente con versi ammonitori, la seconda ha una funzione più dichiaratamente sinistra: con le torce rovesciate; i due Cautopati indicano alla Morte le prossime vittime in una coppia di giovani che sta conversando nel giardino dell'amore. Cesare Ripa, nel suo* Iconologia *(1603) — una specie di guida illustrata per gli artisti delle più diffuse tipologie iconografiche e simboliche — descrive « Il Crepuscolo della mattina » come una figura « lucente », in volo verso l'alto, che per la posizione delle ali può ricordare l'angelo dalle « eterne penne » descritto da Dante nel II canto del* Purgatorio. *Non manca, naturalmente, la fiaccola riversa.*

Tornando alla tomba di Andrea Doria, oltre a Caute e Cautopate, possiamo notare altre immagini alate: proprio fra i due geni e sotto una fiamma vi è una clessidra alata simbolo del tempo che passa. Il sarcofago è decorato da un alternarsi di aquile (stemma dei Doria) e di arpie: figure, queste ultime, dove il problema anatomico della rappresentazione scultorea viene abilmente risolto dal Montorsoli abolendo le braccia e facendo trapassare impercettibilmente il busto e le spalle femminili nelle ali. La decorazione a festoni vegetali si ricollega ancora una volta al tema della morte. Sulla base del monumento, lateralmente e seminascosti, sono scolpiti altri due Cautopati, in posizione eretta, entrambi con una gamba piegata e la testa appoggiata sulla torcia riversa.

Negli stucchi della cripta prevale un linguaggio simbolico nel quale si intersecano tematiche differenti: una corona di spine ed una croce medioevale sono rette da due creature, ancora una volta, alate. Non si tratta di angeli, bensì di grottesche, figure con code di sirena nelle quali si fondono elementi umani e fantastici. Nelle decorazioni del catino, sopra il monumento, campeggiano le immagini di quattro tritoni alati, intorno a uno stemma dei Doria. Quasi se ciò non bastasse, a sottolineare il carattere marino del contesto, tutti i tritoni sono avvolti in un'ancora, le cui braccia s'intrecciano con le volute delle code dei tritoni. I due laterali reggono un tridente-vessillo con colonne d'Ercole e mappamondo, emblemi del potere di Andrea Doria.

Dalle riproduzioni dell'opera del Montorsoli possiamo immaginare di trovarci davanti ad un lavoro di « tipo monumentale », mentre scultura e ambientazione sono intime e a dimensione umana. Questo sembrerebbe in

qualche modo confermare l'ironico riferimento di Argan allo stile scultoreo manierista: monumenti da tavola (Cellini) e saliere da piazza (Gianbologna).

[Roberta Lagustena]

Bibliografia

ALIZERI, *Notizie dei professori del disegno in Liguria*, Genova, 1880.

BOLDORINI A., *On the Cross - Un Calvario inedito di A. Van Dyck*, in « Renovatio », n. 3, anno XX, 1985 e n. 1, anno XXI, 1986.

GOMBRICH E. (1972), *Symbolic Images. Studies in the art of the Reinaissance*, trad. it. di Federici R., *Immagini simboliche. Studi sull'arte nel Rinascimento*, Torino, 1978.

PANOESKY E. (1939), *Studies in Iconology*, trad. it. di Pedio R., *Studi di iconologia*, Torino, 1975.

PARMA ARMANI E., *Un Pantheon per il principe*, in *La scultura a Genova e in Liguria*, vol. I, Genova, 1987.

SEZNEC J. (1980), *La survivance des dieux antiques*, trad. it. di Niccoli G. e Gonnelli P., *La sopravvivenza degli antichi dei*, Torino.

VASARI G. (1550), *Le vite de' più eccellenti pittori, scultori ed architetti...*, vo VI, Firenze, 1906.

Linee per alcune riflessioni sul rapporto: arte e religione. ARTE COME « LUCE SPONSALE »

« Bezaleel, Ooliab e tutti gli artisti che il Signore aveva dotati di saggezza e d'intelligenza, perché fossero in grado di eseguire i lavori della costruzione del santuario, fecero ogni cosa secondo ciò che il Signore aveva ordinato. Mosè chiamò Bezaleel, Ooliab e tutti gli artisti, nel cuore dei quali il Signore aveva messo saggezza, quanti erano portati a prestarsi per l'esecuzione dei lavori » (Es. 36, 1). *Questo importante passo dell'Esodo fonda biblicamente il servizio spirituale e liturgico dei talenti dell'arte: meraviglioso dono di Dio per l'elevazione dell'uomo.*

« Quando, dopo la schiavitù d'Egitto, Mosè dispose la costruzione del "tabernacolo", il primo tempio, itinerante nel deserto, per eseguirlo diede l'incarico ad uomini riempiti dello "spirito di Dio"... L'artista credente deve essere consapevole che il talento dell'arte è dono di Dio: per esserne a Lui

grato e per impegnarsi a seguire con fedeltà la vocazione che ne segue; ... l'artista cristiano confida di ricevere ed implora da Dio quello "spirito divino" che rende spiritualmente fecondo il talento naturale, specie quando esso è chiamato ad eseguire opere di arte religiosa e liturgica». Così Giovanni Paolo II si è rivolto agli artisti che hanno partecipato al Congresso del marzo 1986 dell'Unione Cattolica Artisti Italiani, nella ricorrenza del 40° anno di fondazione.

La funzione dell'arte è quella di aprirsi, con generoso slancio, alla necessità dell'uomo di capire il senso profondo della propria vita. E l'efficacia dell'arte consiste proprio (e qui si differenzia dalla filosofia) nella capacità di offrire non tanto delle specifiche risposte, ma degli stimoli, concreti e personali, per ricercarle e, soprattutto, una fiduciosa e corroborante assistenza all'inquieto interrogarsi dell'uomo. Ma qual è allora il rapporto tra arte e Fede, e come si colloca l'arte sacra? Evidentemente fornire una risposta adeguata alla profondità di tali domande è un'impresa ardua, che richiede uno sforzo personale intenso, ma in special modo un intenso dialogo con le ricerche e le intuizioni degli altri. È vero che la verità non è qualcosa di arbitrario, ma proprio per questo occorre non solo la speranza di poterla raggiungere, ma anche l'umiltà di non presumere di averla pienamente raggiunta. E la peculiare emozione dell'arte (come stupore della vita) se riesce sempre a stimolare la forza dell'uomo, riesce anche a dargli la giusta misura del suo limite. Per questo l'arte non divide ma unisce gli uomini, perché la sua energia accende ed illumina la nostra vitale ansia di partecipazione e di amore alla vita. «Non tutto accettare, ma tutto comprendere; non tutto approvare, ma tutto perdonare; non tutto adottare, ma cercare in tutto la particella di verità che vi si trova rinchiusa» (E. Leseur). E sembra essere questa una delle universali lezioni dell'arte.

È dunque questa tensione alla verità, non astratta ma sensibile agli intimi e quotidiani bisogni esistenziali, che offre il più sicuro collegamento alla Fede. Ma in questa intrinseca spiritualità naturale dell'arte, di tutta l'autentica arte, dove si colloca la specificità dell'arte sacra? L'aggettivo «sacro» deve aggiungere al sostantivo «arte» qualcosa di più di un semplice esempio di genere pittorico (per riferirci soltanto a questa forma di arte, onde delimitare il campo). In effetti è sufficiente ricordare (più per «autenticare» il problema che per risolverlo) che la nostra arte è nata come arte sacra. I conseguenti problemi storici e teoretici sono troppo vasti per essere, seppur brevemente, analizzati. Ma ci sembra possibile affermare che la profonda e vitale attenzione dell'arte per l'uomo ha potuto renderla interprete di quell'esigenza religiosa che costituisce l'ultima ed essenziale somma dei problemi della persona umana.

L'immagine dell'arte è quella che più di ogni altra è, nello stesso tempo, visibile presenza e allusiva evidenza. Di qui la sua misteriosa ambiguità, che è poi il mistero della vita stessa. Comunque nel «volonteroso» tentativo di cercare approssimativamente una analogia che illustri meglio il rapporto tra arte e arte sacra, potremmo proporre quella tra l'amore di due fidanzati e quello matrimoniale. Mentre il primo riguarda la sperimentazione del reciproco consenso umano, il secondo riguarda il perfezionamento di tale consenso, nella preziosa e sacramentale ricerca del consenso divino.

Sempre di amore si tratta: ma c'è un amore provvisorio e un amore definitivo, un amore parziale e un amore totale.

Quindi se l'arte è il regno dell'amore per la luce, l'arte sacra è un sublime amore di « luce sponsale ».

La Chiesa, tra l'iconoclastia e l'idolatria, scelse il giusto equilibrio della custodia della spiritualità dell'arte (« La Chiesa non ha mai avuto come proprio un particolare stile artistico, ma, secondo l'indole e le condizioni dei popoli e le esigenze dei vari Riti, ha ammesso le forme artistiche di ogni epoca, creando così, nel corso dei secoli, un tesoro artistico da conservarsi con ogni cura » nº 123, Cost. « Sacr. Conc. »). Perciò la grande, spontanea edificazione dell'arte è sempre stata tenuta in alta considerazione. « Triplice fu il motivo per cui la Chiesa ha fatto posto alle immagini. Primo: per l'istruzione dei non iniziati, per i quali le immagini tengono quasi il luogo dei libri. Secondo: per imprimere nella memoria il mistero dell'Incarnazione e gli esempi dei Santi, presentandoli quotidianamente agli occhi dei fedeli. Terzo: per eccitare i sentimenti di devozione, i quali sono più stimolati dalle immagini che non dalle parole » (così San Tommaso d'Aquino, come leggiamo in un saggio introduttivo di Gustavo Bontadini ad una edizione illustrata della Sacra Bibbia).

Ci sembra poi molto significativo che il passo biblico, già citato, riguardante la vocazione dell'artista, sia inserito nel libro dell'Esodo, che è un po' il libro del nostro continuo pellegrinaggio terreno, e spiritualmente diventa quasi il giornale di bordo che verifica con chiarezza la nostra rotta. E l'arte segue veramente, con sofferta partecipazione, il cammino, grave e sublime, della parabola umana.

L'epoca odierna, caratterizzata da una profonda crisi culturale crisi che ha fatto smarrire il senso metafisico dell'itinerario esistenziale, deve, nella vigile ed operosa riflessione, ritrovare una più autentica consapevolezza dei valori fondamentali. Ed il segno positivo di tale crisi potrebbe essere quello di spronarci ad una più attenta e rispettosa ricerca di tali valori, che sono stati troppo spesso solo ipocritamente perseguiti. E se la Fede è l'unica certezza che può salvare l'uomo, l'arte è un forte stimolo che può spingere a cercare alacremente tale salvifico approdo. E se « soggettivamente » è Dio che conduce l'artista all'arte, « oggettivamente » è l'arte che può condurre alla Fede. Perché l'immagine artistica riesce ad intuire la luce e la bellezza della Gerusalemme celeste. Ed essendo il mistero non assenza ma eccesso di luce, l'arte ce ne riverbera alcune meravigliose e salutari faville.

[Roberto Carlo Delconte]

MARGHERITA FAUSTINI: « AFORISMI »

L'aforisma, quale massima che riassume precedenti osservazioni scientifiche, nacque com'è noto con Ippocrate, il quale per primo lo adoperò allo scopo di fissare le sue esperienze mediche. Ebbe poi larga fortuna nel Medioevo (ne parla anche Dante: Par. *XI, 4), specie ad opera della Scuola Salernitana.*

In quanto massima dell'agire e quindi come sentenza che esprime un giudizio morale, lo si può far risalire ad Epitteto e raggiunge in sede letteraria la sua più compiuta espressione in autori quali La Rochefoucauld, La Bruyère e Chamfort. Tra coloro che se ne servirono in tempi a noi più vicini, al fine di concentrare in brevi sentenze l'essenza di lunghe meditazioni, basti ricordare Schopenhauer e Nietzsche.

Nel solco di questa consolidata tradizione si è posta Margherita Faustini, con il suo recente libro intitolato appunto Aforismi *(ECIG, Genova, 1988).*

In verità la Faustini non è nuova a questa forma letteraria, dato che già in passato ha pubblicato aforismi, raccolti poi in due libri: Agenda personale *Sabatelli, Genova, 1973) e* Momenti *(Ivi, 1978), che ebbero al loro primo apparire un buon successo di lettori e di critica.*

Quelli tuttavia che ella oggi raccoglie sono un po' la « summa » della sua esperienza in materia e si contraddistinguono per un'essenzialità ed una ricchezza di contenuti veramente esemplari.

La Faustini dimostra in queste brevi sentenze molto acume di penetrazione psicologica e molto disincanto nei confronti dell'uomo, di cui mette a nudo le ipocrisie e i difetti; e dimostra anche di aver ben compreso il suo tempo, del quale denuncia le incongruenze e le storture. Ma dimostra pure un profondo senso dell'ironia e una virtù poetica, che a volte affiora (non bisogna dimenticare che la Faustini è innanzi tutto una poetessa, che ha dato ottima prova di sé in raccolte quali La collana dei giorni, *Sabatelli, Genova, 1980;* Porta antica, *EMME, Recco, 1983 e* Strada del mattino, *Ivi, 1986).*

È possibile così trovare in questo suo ultimo libro massime graffianti, come: « Alpinismo oggi: scalata agli intrallazzi » e « Se il diavolo entrasse a far parte di un governo nessuno se ne accorgerebbe: troppo simile ai colleghi », accanto ad altre più bonarie e distese, come: « Tifosi allo stadio: anime al forno » e « Anche le statue perdono la testa »; risentiti pensieri sull'uomo, quali: « L'uomo con le mani sporche imbratta anche i fiori che coglie » e « Chi non sa volare vorrebbe spezzare le ali alle aquile », insieme a notazioni caustiche, quali: « L'accattone ci offre la possibilità di sentirci caritatevoli con pochi spiccioli » e « Esaltiamo una persona quando vogliamo convincerci di amarla ancora »; scettiche considerazioni sulla vita di coppia, come: « Marito fedele: l'uomo senza occasioni » e « Matrimonio: l'unione di due sconosciuti che si illudono di potersi conoscere » e amare

riflessioni sulla nostra caducità, quali: « L'unico appello che non potremo fingere di non aver sentito è quello della morte » e « Morte: unico estuario della vita ».

Né sono da passare sotto silenzio di questo libro alcuni aforismi che si presentano con la sorgiva freschezza propria della poesia e che alle origini della poesia della Faustini ci riconducono, quali: « La pioggia profuma di terra il giorno che nasce », « Dilaga la sera, si smorza la frenesia dell'esistere », « Chiedo un angolo appartato per vivere la morte di chi ho perduto ».

È anche da essi che prende pregio e risalto una silloge che degnamente si aggiunge alle altre che nel corso degli anni la nostra autrice ci ha date.

[Elio Andriuoli]

PADRE SPOTORNO E LA CULTURA A GENOVA

Il Convegno su « Cultura e Colombismo in Liguria nella prima metà dell'800 », dedicato al barnabita G. B. Spotorno e organizzato con grande impegno dal Comune di Genova, si poneva il fine ambizioso di delineare un quadro del mondo culturale genovese dalla Restaurazione agli anni quaranta del secolo XIX. Dopo i tre giorni di lavori, seguiti da un pubblico numeroso ed attento, sarebbe stato opportuno tracciare un bilancio: cosa che non è stata possibile sia per i tempi stretti dell'ultima tornata di interventi, sia per la mancanza di dibattito soprattutto da parte di chi sarebbe più interessato ad un giudizio critico equanime: i membri, appunto, dell'ordine religioso a cui Padre Spotorno appartenne.

Non elenchiamo in questa sede tutti gli argomenti di relazioni e comunicazioni, numerose e disuguali. Nella maggior parte dei casi si è trattato di onesti contributi senza pretesa di originalità, che hanno tuttavia offerto un panorama sufficientemente vasto dei molteplici interessi dello Spotorno. Il quale, appunto perché uomo di grande erudizione nei campi più disparati, non sempre ha saputo o potuto approfondire criticamente lo studio di molte delle discipline a cui si è dedicato, riuscendo in molti casi ad essere soltanto un buon conoscitore e un diligente divulgatore. Spesso l'eccessivo allargamento delle proprie nozioni a scienze diverse porta ad uno scadimento della qualità. Ma senza dubbio alcune iniziative culturali come il Giornale Ligustico *o la compilazione della voce* Genova *nel* Dizionario *curato dal Ca-*

salis hanno importanza e rimangono a testimoniare una presenza di rilievo nel campo degli studi liguri del primo '800

Come inevitabilmente accade quando concorrono ad un'iniziativa elementi di provenienza e levatura diversa, alcuni interventi non hanno dato risposta a domande che il tema poneva, e sono stati talora un elenco di dati abbastanza noti, senza fornire elementi di novità. Di maggiore spessore critico, invece, le relazioni di studiosi del mondo accademico e di addetti ai lavori. *Sarebbe stato utile, ad esempio, per una valutazione di Spotorno bibliotecario della Berio, conoscere quale incremento numerico abbia avuto la biblioteca, e in quale direzione percentualmente siano stati rivolti gli acquisti librari, per chiarire quale politica culturale sia stata complessivamente posta in atto. Ci auguriamo che gli atti a stampa possano integrare dati forse necessariamente parziali e non sempre precisi. Con la pubblicazione saranno forse modificate alcune impressioni sul livello complessivo del convegno, e dissipate perplessità e riserve.*

*Nella mattina dell'ultimo giorno sono state concentrate le relazioni di maggior peso scientifico, relative a temi di storia culturale e politica. Franco Della Peruta, noto e profondo conoscitore dell'argomento trattato, ha allargato gli orizzonti un po' angusti del mondo ligure, fornendo precisi paralleli e punti di riferimento con la cultura italiana ed europea. Non si dice nulla di nuovo affermando che Genova non è pari alla Firenze di Vieusseux e dell'*Antologia, *o alla Milano di Cattaneo e del* Politecnico. *Era una verifica che andava fatta, e che il relatore ha introdotto con rigore e alta qualità critica, e con intenti dichiaratamente provocatori, intendendo suscitare una reazione e quindi un dibattito che conducesse ad un bilancio chiarificatore ed equilibrato. Spotorno è, in una Genova fortemente antipiemontese, l'uomo dei Savoia; colui che, compreso il substrato rivoluzionario del romanticismo mazziniano, ha denunciato al* Fisco *l'*Indicatore Genovese *e ne ha provocato la soppressione. L'accusa è incontestabile: ma è mancata una controparte a sottolineare le ragioni di certe scelte.*

Non si è alzata alcuna voce ad animare una discussione, a chiarire le motivazioni politiche, religiose e culturali che stanno alla base di un impegno comunque rilevante. È mancata insomma una difesa d'ufficio, che ci si sarebbe attesa dagli epigoni di un ordine per il passato tanto ricco di uomini di cultura su posizioni diverse, talora opposte, ma sempre di grande rilievo, da Lambruschini, allo stesso Spotorno — che coi suoi limiti ha un ruolo di primo piano a Genova sino agli anni '40 — a Semeria.

[Alberto Boldorini]

QUADRIVIUM EDIZIONI

Via XII Ottobre, 14

C.c.p. 25662164

GENOVA

ANDREA DALLEDONNE, *Implicazioni del tomismo originario*; Genova 1981, pagg. 142, lire 4.000.

Riflessioni sul centesimo anniversario dell'Enciclica « Aeterni Patris » di Leone XIII ...;

Il pensiero di Blondel secondo una discutibile interpretazione ...;

La liberazione dell'uomo secondo un esponente del neomodernismo ...;

Il tomismo essenziale nell'esegesi « intensiva » di Cornelio Fabro ...

Agli Abbonati di « Renovatio », sconto del 20%

ABBONAMENTI

Italia	L. 25.000
Estero	L. 35.000
Sostenitore	L. 50.000

L'abbonamento si sottoscrive versando l'importo sul conto corrente postale n. 25662164 intestato a RENOVATIO.

L'importo può essere anche rimesso con assegno bancario o in francobolli da inviare agli uffici della rivista.

L'abbonamento di chi ha già ricevuto quattro fascicoli è scaduto.

Per ogni cambio di indirizzo si prega inviare lire 600 in francobolli.

Per abbonamento all'estero effettuare la rimessa a mezzo vaglia postale internazionale.

Les abonnés étrangers peuvent nous envoyer le montant de l'abonnement par mandat de poste international.

Los señores suscriptores extranjeros pueden remitirnos el precio de la suscripción por giro postal internacional.

Zahlungen vom Ausland erbaten Internationaler Postanweisung.

Foreign subscribers may subscribe by money-orders.

UNA COPIA

L. 6.000